Întrebări privitoare la credinţă

Gianfranco Răvăşi este cercetător al Bibliei cu o largă recunoaştere internaţională, teolog, ebraist şi arheolog şi, din anul 2010, cardinal. S-a născut în anul 1942 şi a urmat seminarul teologic, unde a învăţat limbile greacă şi ebraică. După hirotonisire, a urmat studii de teologie la Universitatea Pontificală Gregoriană şi la Institutul Biblic Pontifical, devenind apoi profesor de exegeză biblică la Seminarul Arhiepiscopal din Milano şi la Facultatea de Teologie a Italiei Septentrionale. În paralel, a participat, alături de Kathleen Kenyon şi Roland de Vaux, la săpături arheologice desfăşurate în Siria, Iordania, Irak şi Turcia, în anul 2007, Papa Benedict XVI l-a numit Preşedinte al Consiliului Pontifical pentru Cultură şi Preşedinte al Comisiei pentru Bunurile Culturale ale Bisericii, demnităţi pe care le ocupă şi astăzi.

Este autor a numeroase cărţi de exegeză biblică, precum şi a unor cărţi de popularizare a Bibliei. Semnează constant articole în cotidiane precum *Osservatore romano*, *îl Sole24 Ore* şi *Avvenire*, ca şi în săptămânale precum *Famiglia Cristiana* sau reviste lunare precum *Jesus*.

Opera: Gesâi, una buona notizia (1982), Qohelet. Îl libro piu originale e scandaloso dell’Antico Testamento (1988), Îl racconto del cielo. Le storie, le idee, i personaggi dell’Antico Testamento (1995), La Buona Novella. Le storie, le idee, i personaggi del Nuovo Testamento (1996), Îl liguaggio del Tamore (2005), Ritorno oile virtu (2005), Breviario laico, 366 riflessioni giorno dopo giorno (2006), II Libro della Sapienza – 2CD (2007), Le porte dell peccato (2007).

GIANFRANCO RĂVĂŞI

Întrebări privitoare la credinţă

150 de răspunsuri la întrebările celor care cred şi ale celor care nu cred

Traducere din italiană de Anamaria Gebăilă şi Bogdan Chioreanu

Control ştiinţific

Smaranda Bratu Elian şi Vlad Russo
HUMANITAS
BUCUREŞTI
Redactor: Vlad Russo Coperta: Angela Rotam Tehnoredactor: Manuela Máxineanu Corector: Ioana Vâlcu DTP: Corina Roncea
Tipărit la Proeditură şi Tipografie
Gianfranco Răvăşi *Questioni defede*
150 *riposte ai perché di chi crede e di chi non crede*
© 2010 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano e HUMANITAS, 2011, pentru prezenta versiune românească Romanian edition published by arrangement with Agenţia literară Livia Stoia
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României RĂVĂŞI, GIANFRANCO
Întrebări privitoare la credinţă: 150 de răspunsuri la întrebările celor care cred şi ale celor care nu cred / Gianfranco Răvăşi; trad.: Anamaria Gebăilă.
Bogdan Chioreanu; control şt.: Smaranda Bratu Elian, Vlad Russo – Bucureşti: Humanitas, 20U ISBN 978 – 973 – 50 – 3200 – 5
I. Gebăilă, Anamaria (trad.)
II. Chioreanu, Bogdan (trad.)
III. Bratu Elian, Smaranda (ed. şt.)
IV. Russo, Vlad (ed. şt.)
2
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro
Comenzi Carte prin poştă: tel. /fax 021/31123 30 C.P.C.E.
— CP 14, Bucureşti e-mail: cpphumanitas.ro www.libhumanitas.ro
Introducere: Mugurii întrebărilor, roadele răspunsurilor / 9
I. Întrebările „prime

Secretul „hermeneuticii” / 23
Tulburătorul caz al unei perechi creştine / 26
Scrieri „canonice”? / 28
Farmecul ascuns al „apocrifelor” / 32
„Litera ucide…”: fundamentalismul / 34
Transfuzia de sânge şi Martorii lui Iehova / 38
Istorie, legendă sau simbol? / 41
Ochiri şi priviri diferite asupra paginilor biblice / 43
Un Dumnezeu cu chip omenesc: antropomorfismul / 47
Dumnezeu tată şi mamă? / 30
Dumnezeul masacrelor / 33
Mânia este un păcat, dispreţul este o virtute / 36
Oare Vechiul Testament îi este cu adevărat trebuincios creştinului? / 39
Cine au fost Mani şi Marcion? / 61
„Ce este adevărul?” / 63
II. Întrebările „laice”.
Avraam, Moise, Iov şi Iisus la şcoală? / 73 Biblia, „marele cod” al culturii occidentale / 76 Aculturaţie sau enculturaţie? / 79 Condamnarea teatrului? / 82 Credinţă şi ştiinţă în dialog / 84
Credinţă şi evoluţie biologică / 87 Evoluţia şi păcatul originar / 90 „Rubiconul” omenirii / 92 Iezuitul interzis / 95 Din nou „cazul Galilei” / 97 „Dumnezeu a murit!” / 100 între secularizare şi secularitate / 102 „Femeia să se înveţe în linişte!” / 104 Feminismul în teologie / 107 David homosexual? /110 Creştinismul a fost revoluţionar? / 113 Banii sunt „o baghetă magică” / 116 Dieta vegetariană /191 Medicina naturistă şi homeopatia / 122 Dumnezeu e de dreapta? / 124
III. Întrebările „ultimeu Dumnezeu şi răul / 131 Omul şi răul / 134 Libertate şi păcat /137 Dumnezeu, omul şi Satana /140 Fărădelege şi pedeapsă / 142 Blestem şi deochi / 143 Judecare şi excomunicare / 147 Moartea, şi după ea? / 130 „Fericirea” specială a vieţii de apoi / 133 Nemurire sau înviere? / 133 învierea trupului /138 Infern şi

paradis /160 Există purgatoriul? /162 Infernul e gol? / 164 Un cer „alienant”? / 167 Sfârşitul lumii /170 Destinul ultim al sinucigaşului / 173 Reîncarnare sau metempsihoză / 176

IV Întrebările „ebraice”.

„Adam”: istorie sau simbol? / 183 Nevasta lui Cain era sora lui? / 185 Mitul androginului /189 Paradisul terestru /191 Păcatul originar /194 Extratereştrii şi „mântuirea” lor / 196 Bizarii şi misterioşii *Elohâm* / 199 îngerul necesar / 202

Potopul biblic: catastrofă naturală sau mit? / 206 Răul cosmic / 209

Ieşirea din Egipt: fugă sau expulzare? / 212

Zidurile Ierihonului / 216

Glasul profeţilor / 220

Trei Isaia într-o singură carte? / 223

Misteriosul Rob al lui Dumnezeu / 226

Ţiparul lui Iov / 230

Scandalosul Qoheleth / 233

Cântarea Cântărilor, un poem erotic? / 236

V Întrebările „creştine”.

„Aventura” Evangheliilor / 243 Evangheliile şi istoria / 246 Iisus şi istoricii romani / 249 Titlurile Evangheliilor / 231

Manuscrisele de la Marea Moartă şi Evangheliile / 234

Este Evanghelia după Ioan antisemită? / 237

Genealogia lui Iisus Cristos / 260

Enigma Magilor / 263

Ioan Botezătorul / 266

Botezul lui Iisus în Iordan / 268

Botezul copiilor are o origine evanghelică? / 271

Confirmarea sau ungerea cu mir a creştinului / 274

Iisus ispitit de Satana / 276

Ce meserie practica tânărul Iisus? / 279

Ce limbi vorbea Iisus? / 281

Iisus ştia să scrie şi să citească? / 284

Fraţii şi surorile lui Iisus / 286

Iisus a fost celibatar sau căsătorit? / 289
Apostolii erau căsătoriţi? / 294
Iisus şi Maria la nunta din Cana / 298
„Cine este acesta, Fiul Omului?” / 301
Împărăţia lui Dumnezeu este deja printre noi? / 304
„Pâinea noastră cea spre fiinţă dă-ne-o nouă astăzi” / 306
„Nu ne duce” sau „Nu ne lăsa în voia ispitei”? / 310
Cuvinte contradictorii rostite de Iisus / 314
Iisus era în favoarea pedepsei cu moartea? / 316
„Îţi voi da cheile împărăţiei cerurilor” / 319
Petru, martir la Roma? / 322
Un canibalism mistic? / 325
Iisus a râs vreodată? / 328
Maria Magdalena era prostituată? / 332
Lazăr chiar a înviat? / 333
Sărutul lui Iuda / 338
Iuda, diavol sau sfânt? / 342
Evanghelia lui Iuda / 346
Discipolii lui Iisus umblau înarmaţi? / 348
Procesul şi condamnarea lui Iisus / 331
Crucea lui Cristos / 334
„S-a făcut întuneric peste tot pământul” / 336
Apariţiile pascale ale lui Cristos şi paranormalul / 339
Dubla Cincizecime / 362
„Fiecare are de la Dumnezeu harul lui” / 363
Mithra şi Tammuz / 367
Iisus „musulman” / 369
Iisus „indian” / 372
Mugurii întrebărilor, roadele răspunsurilor

„Oricine poate da răspunsuri, dar pentru a pune cu adevărat întrebări e nevoie de un geniu”. Oscar Wilde, rafinatul scriitor britanic din secolul al XIX-lea, maestru al replicii sclipitoare, surprindea în această frază un aspect al cunoaşterii omeneşti care fusese deja intuit, cu aproape un secol şi jumătate mai înainte, de un autor moralist francez, ducele de Levis, în culegerea sa de *Maxime*, *precepte şi*

reflecţii: „Mintea unui om se cântăreşte mai lesne după întrebările sale decât după răspunsuri”. Ei bine, cititorul are în faţă mai degrabă o carte a întrebărilor, nu neapărat geniale, dar cu siguranţă semnificative. Acestea mi-au fost adresate de-a lungul vremii de persoane cu care nu m-am aflat aproape niciodată faţă în faţă, dar cu care am dialogat prin intermediul ziarelor sau al televiziunii, primindu-le nedumeririle religioase sau filosofice.

Ars interrogandi

Adesea, era vorba de întrebări neaşteptate, pe care nu mi le pusesem nici eu, şi care erau oricum surprinzătoare pentru mine. Alteori, erau întrebări care mi se păreau cu totul marginale, situate în plan secund, însă altora li se păreau relevante. Nu de puţine ori, întrebările erau atât de radicale, capitale şi de domeniul absolutului, încât mă făceau să recunosc în sinea mea că răspunsul era insuficient chiar în timp ce-l ticluiam.

Desigur, au existat şi interpelări polemice sau provocatoare, uneori pătrunse de răutate, dar şi acestea dau savoare confruntării. N-am avea acum singura luare de poziţie de tip „politico-economic” a lui Iisus din Nazaret, care a devenit fundamentală în istoria socială a Occidentului, dacă n-ar fi existat întrebarea pusă de farisei şi de irodiani ca să-l piardă prin cuvântarea sa: „Se cuvine a da dajdie cezarului, sau nu?” (Marcu *12*, 13 – 17) [1].

Au existat şi numeroase întrebări retorice, nu neapărat pentru că răspunsul era evident, ci mai ales pentru că aceia care scriau căutau doar confirmarea care să coincidă cu ideea lor, făcându-mă să bănuiesc că răspunsul era inutil. În acest caz, este potrivită interpretarea în cheie spirituală a unei replici date de un frate al lui Wilde într-ale cugetării, Clive Staples Lewis, mort în 1963: „Spunem adesea că Dumnezeu nu ne răspunde la întrebări; de fapt, noi nu ascultăm

1 Toate citatele biblice urmează Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994.

răspunsurile Sale”. În sfârşit, în gama atât de variată a interlocutorilor mei se zărea uneori câte o urmă de sarcasm, prin care se voia o demitizare a întrebării, poate pentru a ocoli o reflecţie serioasă, ce ar fi dus la descoperirea unor elemente care să-l facă pe interlocutor să-şi schimbe concepţiile sau alegerile. Cam aşa s-a întâmplat şi cu apostolii lui Cristos după ce El a risipit visele unui mesianism triumfal şi le-a dat de veste că drumul pe care merg este fără ieşire, iar parcursul şi sfârşitul vor fi lipsite de glorie: „Ei nu înţelegeau cuvântul acesta, căci era ascuns pentru ei ca să nu-l priceapă şi se temeau să-L întrebe despre acest cuvânt” (*Luca* 9, 44 – 45).

Aşadar, chiar dacă simplificăm lucrurile, se cuvine să ne întrebăm asupra întrebării, cu scopul de a contura o scurtă gramatică sau o teorie a întrebării, întrucât suntem conştienţi că aceasta însufleţeşte dialogul şi, prin urmare, convieţuirea între oameni în societate. Descoperim deci că există o adevărată *ars interrogandi*, care confirmă spusele lui Wilde. Dacă ne aplecăm privirea asupra lexicului diferitelor limbi, observăm nuanţe schimbătoare în această privinţă: de pildă, a întreba, a cerceta, a consulta, a interpela, a postula, a investiga, a căuta, a scruta şi aşa mai departe nu se suprapun ca sens şi nu sunt sinonime totale. Este sugestivă, de pildă, diferenţa învăţată pe băncile şcolii, la orele de latină, dintre *guaerere*, „a întreba pentru a şti”, şi *petere*, „a cere pentru a dobândi”.

Este neîndoielnic că la baza întrebării stă căutarea înţelesului, pe care se întemeiază însăşi existenţa omului, precum spunea celebrul protagonist al *Apărării lui Socrate* de Platon: „Viaţa fără căutare nu merită trăită”. Tocmai de aceea copiii sunt neînduplecaţi când întreabă mereu „de ce?”. În ei palpită în stare pură, încă nesecată – aşa cum se întâmplă la adulţii superficiali, blazaţi sau dezamăgiţi – dorinţa de a şti, neliniştea înţelegerii, curiozitatea descoperirii. Toate întrebările serioase împărtăşesc această cerinţă fundamentală şi exprimă cumva întrebarea

de fond asupra sensului ultim al existenţei, asupra alegerilor hotărâtoare, asupra valorilor care trebuie căutate. Fără floarea întrebărilor, care se deschid precum petalele, nu putem dobândi rodul, nu întotdeauna imediat şi sigur, al răspunsurilor, care dezvăluie o cale sau o ţintă pe drumul vieţii.

Iată de ce întrebarea este sufletul religiei: nu numai pentru că rugăciunea este implorarea, cererea, invocarea adevărului sau a revelaţiei. Gândiţi-vă la Psalmii biblici sau la obiceiul arhaic al întrebărilor adresate divinităţii prin intermediul oracolului, chiar formulând cereri strâns legate de sfera concretului, precum declanşarea unui război (1 *Regi* 14, 37) sau sfârşitul unei boli (3 *Regi* 8, 8). Avem şi o altă motivaţie, mai profundă, atunci când cerem ceva în context religios, anume aceea de a cerceta misterul lui Dumnezeu, transcendenţa şi natura sa tainică. Este semnificativă în acest sens cartea biblică a lui Iov, o necontenită întrebare ideală îndreptată către un cer aparent mut: „Cheamă-mă şi eu îţi voi răspunde”, îi spune Iov lui Dumnezeu, „sau lasă-mă să vorbesc eu şi Tu să-mi dai răspuns” (13, 22). În cele din urmă, Dumnezeu rupe tăcerea şi i se adresează ironic interlocutorului Său: „Încinge-ţi deci coapsele ca un viteaz şi Eu te voi întreba şi tu îmi vei da lămuriri” (38, 3). Surprinzătorul rezultat va fi un impunător discurs divin revelator, care se desfăşoară în capitolele 38 şi 39 ale cărţii; acesta este construit, paradoxal, pe o succesiune de întrebări pe care Domnul i le pune lui Iov şi care conţin *in nuce* răspunsul aşteptat.

Recursul la întrebare pentru a da o soluţie este neobişnuit. Desigur, în sine poate fi şi o metodă de a sublinia misterul de nepătruns şi fără doar şi poate infinit. De obicei, se spune că un evreu răspunde la o întrebare printr-o altă întrebare. Prin întrebare însă este preamărită vioiciunea căutării întru credinţă, prin care, aşa cum spune psalmistul, „întru lumina Ta vom vedea lumină” (36, 10), într-un crescendo care presupune etape în care se dobândeşte revelaţia şi care reprezintă neconteniţi paşi

înainte. Cam aşa se întâmplă şi în dragoste, cucerirea fiind „nesfârşită”, căci nesfârşită este experienţa, precum nesfârşit este obiectul. *Cântarea Cântărilor*, poemul biblic al dragostei, nu se încheie cu o îmbrăţişare, ci cu o altă fugă: „Fugi degrab, iubitul meu, sprinten ca o căprioară fii, fii ca puiul de cerb, peste munţii cei îmbălsămaţi!” (8, 14).

Uneori însă, întrebarea adresată lui Dumnezeu cade asupra celui care o îndreaptă către Ceruri. Astfel, rămâne ca o gheară care sfâşie trupul şi sufletul şi de care aminteşte într-un fel semnul întrebării folosit în Occident. Un exemplu tipic sunt întrebările suferinzilor, pe modelul începutului Psalmului 12: „Până când, Doamne, mă vei uita cu totul? Până când vei întoarce faţa Ta de la mine? Până când voi grămădi gânduri în sufletul meu, durere în inima mea ziua şi noaptea? Până când se va înălţa vrăjmaşul meu împotriva mea?” Sunt întrebări izvorâte din suferinţă, din lehamite de viaţă, din dezamăgire şi din disperare, care se încheagă adesea în simplul şi sfâşietorul „De ce?”, alături de acel „Până când?” repetat de patru ori de către psalmist. Aşadar, întrebarea poate avea conotaţii existenţiale puternice şi poate cuprinde însăşi temelia propriei identităţi. Este semnificativă, de pildă, întrebarea pe care Cristos o lasă să şerpuiască printre apostolii săi: „Dar voi cine ziceţi că sunt?” (*Matei* 16, 15). Este o întrebare pe care şi-o poate pune oricine – „Dar tu cine eşti?” – în intimitatea restrânsă a propriei conştiinţe. Acestea sunt întrebări care îţi pot răvăşi viaţa, pot zbârli aşezată banalitate zilnică sau pot zgudui curgerea liniştită a obişnuinţei.

Ca un epilog la reflecţia asupra importanţei întrebării, trebuie să adăugăm o consideraţie care priveşte toate ştiinţele, atât pe cele tehnice, cât şi pe cele umaniste. Este vorba de explicaţia limpede dată de un alt scriitor, romancierul francez Honoré de Balzac, în opera sa *Pielea de şagri* (1831): „Cheia tuturor ştiinţelor este, fără doar şi poate, întrebarea. Cele mai multe dintre marile descoperiri i se datorează lui *Cum*? iar înţelepciunea vieţii stă, poate,

în a ne întreba *De ce*? despre orice”. Dezvoltarea ştiinţei se clădeşte pe întrebarea continuă, căreia i se adaugă un răspuns care, la rândul său, face posibilă o altă întrebare, iar de pe această piramidă foarte înaltă izbutim să privim zone tot mai extinse ale realităţii. Este semnificativ faptul că însăşi tradiţia religioasă a Israelului se întemeiază pe o succesiune continuă de întrebări şi răspunsuri între generaţii, aşa cum se întâmplă în ritualul de Paşti: „Şi când vă vor zice copiii voştri: Ce înseamnă rânduiala aceasta? Să le spuneţi… / (*Ieşirea* 12, 26 – 27). Desigur, răspunsul este comemorarea unui trecut, dar şi justificarea unui prezent liber şi deschiderea către un nou scenariu viitor, către deplina eliberare mesianică. Este ceea ce în ebraică se numeşte *zikkaron*, „memorial”, în care fiul îşi întreabă tatăl ca să-şi aducă aminte „de zilele cele de demult” şi să socotească „anii neamurilor trecute” (*Deuteronomul* 32, 7), dar mai ales ca să preia ştafeta ce-l va duce către noi zări de înţelegere, speranţă şi mântuire.

Ars respondendi

„Arta de a întreba nu este atât de uşoară precum se crede. Este mai degrabă o artă a maeştrilor decât a discipolilor. Trebuie să fi învăţat multe lucruri ca să ştii să întrebi ceea ce nu ştii”. Această observaţie fină a lui Jean-Jacques Rousseau în *Noua Eloiză* (1761) rezumă prima etapă în *ars interroqandiy* un exerciţiu al minţii şi al vieţii absolut necesar creşterii intelectuale şi spirituale. Însă nu trebuie să neglijăm nici cealaltă faţă a dialogului: întrebarea trebuie să fie urmată de răspuns. Aşa cum lăsam să se întrevadă mai sus, adesea mugurul soluţiei se află chiar în întrebare. În *Jurnalul* său publicat postum, Franz Kafka ajungea chiar să afirme că „întrebările care nu-şi răspund ele însele atunci când iau fiinţă nu vor căpăta răspuns” Este oarecum ceea ce ne sugerau profesorii atunci când ne sfătuiau să citim cu atenţie titlul compunerii, cerinţa problemei sau enunţul care trebuia demonstrat înainte să ne apucăm de rezolvare. Kafka însă lasă să se intuiască şi faptul că există întrebări fără

răspuns; într-adevăr, acestea scot la iveală limitele fiinţei noastre, sunt o dojană care biciuieşte aroganţa atotştiutorilor sau a *hybris*-ului, adică a provocării adresate supremului arbitru pentru a decide între bine şi rău, între adevăr şi minciună, între dreptate şi nedreptate, în funcţie de răspunsuri dictate de convenienţă sau de simpla vanitate sau superficialitate. Totuşi, uneori, lipsa răspunsului îşi are rădăcinile în realitatea imediată. Spune profetul Isaia: „Privesc şi nu este nimeni; printre ei nu se află niciun profet. Eu îi întreb: «De unde vine el?» Dar ei nu răspund nimic” (41, 28).

Sfârşitul maeştrilor, precum aşa-zisa „moarte a figurii paterne” şi dispariţia ideologiilor, a introdus în societatea contemporană oroarea de răspunsurile clare şi răspicate, batjocura faţă de certitudine, pasiunea pentru relativ. „Oricare ar fi acest adevăr, nu vă va face liberi”, afirma filosoful contemporan Sandra Harding, în antiteză cu celebrele spuse ale lui Iisus din Evanghelia după Ioan (8, 32). Din acest punct de vedere, nu există răspunsuri „adevărate”, ci probabile; aşadar, întrebările fundamentale sunt exorcizate, evitate, chiar dispreţuite, tocmai pentru că impun răspunsuri bazate pe categoriile unei gândiri solide şi substanţiale.

Absenţa răspunsului poate avea şi cauze mai modeste: anume creşterea exponenţială a numărului de persoane necivilizate şi superficiale, care refuză orice tratare serioasă, care se aruncă în locurile comune tocite şi care preferă să respingă tot ce tulbură liniştea lipsită de valuri a conştiinţei şi minţii lor.

„Omul înţelept ştie ce spune, în vreme ce prostul spune ceea ce ştie”, se afirmă ironic într-un aforism iudaic. Ştiind aceasta, omul este conştient şi de propriile limite: înţeleptul dă răspunsurile pe care le ştie, la obiect şi complet, scurt şi argumentat. Este emblematică figura regelui Solomon, care-i răspunde reginei din Saba „la toate întrebările ei şi nu s-a găsit nimic necunoscut pentru Solomon, încât să nu-i dezlege el” (2 *Cronici* 9, 2). Uneori

însă, răspunsul poate fi refuzat pe bună dreptate, nu neapărat din cauza limitelor înţelepciunii sau cunoaşterii noastre. Este interesant că în sistemul nostru judiciar există şi „dreptul de a refuza să răspundem”. Iisus însuşi se prevalează de acest drept în faţa Sinedriului care îl cercetează: „Dacă vă voi spune, nu veţi crede; iar dacă vă voi întreba nu-Mi veţi răspunde” (*Luca* 22, 67 – 68).

Proştilor trebuie să li se răspundă prin tăcere: „Nu răspunde nebunului după nebunia lui, ca să nu te asameni şi tu cu el” (*Pilde* 26, 4), deşi, imediat după aceea, acelaşi înţelept autor al Israelului subliniază nevoia de a răspunde în alte situaţii sau contexte: „Răspunde nebunului după nebunia lui, ca să nu se creadă înţelept în ochii lui” (26, 5). Astfel, Iisus, care, aşa cum am văzut mai sus, le răspunsese celor care voiau să-l piardă, răspunde printr-o tăcere rece în faţa tribunalului iudeilor („El tăcea şi nu răspundea nimic”, *Marcu* 14, 61), precum şi în faţa lui Pilat, cel puţin după evanghelistul Marcu. Spre deosebire de acesta, Ioan redă un răspuns mai complex al lui Iisus în versetele 33 – 38 din capitolul 18 al Evangheliei sale, scriind: „Deci Pilat a intrat iarăşi în pretoriu şi a chemat pe Iisus şi I-a zis: Tu eşti regele Iudeilor? Răspuns-a Iisus: De la tine însuţi zici aceasta, sau alţii ţi-au spus-o despre Mine? Pilat a răspuns: Poporul Tău şi arhiereii Te-au predat mie […] Şi [Pilat] a intrat iarăşi în pretoriu şi I-a zis lui Iisus: De unde eşti Tu? Iar Iisus nu i-a dat niciun răspuns. Deci Pilat I-a zis: Mie nu-mi vorbeşti?” (18, 32 – 35; 19, 9 – 10). Aceeaşi scenă mută se repetă în faţa omului vulgar şi simplu care este Irod Antipa, în faţa căruia este adus Cristos: „Şi L-a întrebat Irod multe lucruri, dar El nu i-a răspuns nimic” (*Luca* 23, 9).

În cele din urmă, putem observa că răspunsul trebuie să corespundă anumitor cerinţe: limpezime, concizie, rigoare, aşa cum amintea Iisus, fiul lui Sirah, un înţelept al Bibliei din secolul al II-lea a. Ch., într-o lecţie adresată unui discipol ideal: „Grăieşte, tinere, când ai nevoie; însă după ce de trei ori te vei întreba. Strânge-ţi cuvântul; cu

puţine spune multe* (32, 7 – 8). În aceste cuvinte îşi are originea răspânditul dicton latinesc *Intelligenţi pauca*, cu un echivalent proverbial şi în limbile moderne: „Cine are urechi să audă”. Aşadar, concizia va fi o constantă în răspunsurile noastre, orientate mai degrabă către sinteza problemei decât către aprofundarea sa sistematică, binevenită în alte contexte şi exprimată prin alte genuri literare (să ne gândim numai la acele capodopere inegalabile care sunt *Dialogurile* lui Platon). Latinii erau convinşi că *Dictum sapienţi sat est*, adică „înţeleptului îi este de ajuns un singur cuvânt” (precum afirmau Plaut în *Persa*, versul 729 şi în *Truculentus*, versul 644, şi Terenţiu în *Phormio*, versul 541). De asemenea, Sfântul Columban (540 circa-615) adresa următorul îndemn: *Cum sapiente loquens perpaucis utere verbis* (*Carmen monostichum*, v. 46), ceea ce înseamnă că, vorbind cu înţelepţii, trebuie folosite cuvinte puţine. Iar cei înţelepţi vor înţelege că şi răspunsurile lasă loc pentru aprofundări ale fiecăruia.

„Să nu contenim să ne întrebăm iarăşi şi iarăşi”.

Iată-ne ajunşi în faţa întrebărilor cititorilor, întrebări de natură teologică, sau mai generale, de natură religioasă şi morală. Evident, răspunsurile sunt formulate dintr-o perspectivă clară, aceea a creştinismului, cu rădăcinile sale ebraice; astfel, se clarifică aspecte care nu ţin neapărat de creştinism, ci sunt adesea împărtăşite şi de alte credinţe, chiar dacă uneori duc la rezultate diferite. Adesea, întrebările sunt universale, încleştând inima bărbatului şi a femeii; s-au dat răspunsuri la aceste întrebări şi cu alte prilejuri, urmând exclusiv puncte de vedere raţionale şi filosofice. Tocmai pentru că sunt ancorate în creştinism şi în „marele cod” al culturii noastre occidentale, Biblia, răspunsurile noastre nu împărtăşesc pesimismul exprimat de celebrul scriitor german al secolului al XIX-lea, Heinrich Heine, în *Lazăr*: „Şi nu contenim să ne întrebăm / iar şi iară, / până ce-un pumn de ţărână / ne închide gura… / Să fie oare acesta răspunsul?”

Cel puţin în ceea ce priveşte răspunsul ultim şi

definitiv, vom privi dincolo de lopata groparului şi de tăcerea sufocantă a morţii, fiind însă conştienţi că nu trebuie să „contenim să ne întrebăm iar şi iară” asupra vieţii şi a morţii. Aşadar, înainte să pornim în călătoria noastră prin desişul întrebărilor şi răspunsurilor pe care le avem dinainte în paginile ce urmează, am dori să pecetluim această lungă introducere cu un minunat paragraf extras din nuvela *Noaptea* (1958) a scriitorului evreu Elie Wiesel: „Omul se înalţă către Dumnezeu prin întrebările pe care i le pune. Iată adevăratul dialog: omul întreabă, iar Dumnezeu răspunde. Dar răspunsurile sale sunt tainice, nu pot fi înţelese, căci vin din străfundul sufletului şi acolo rămân până la moarte. Adevăratele răspunsuri, Eliezer, le vei găsi numai în tine însuţi. L-am întrebat atunci pe Moshe: Şi tu de ce te rogi? Mi-a răspuns: Mă rog lui Dumnezeu să-mi dea puterea să-i pun adevăratele întrebări”.

Întrebările „prime”.

Să ne străduim deci să gândim drept: iată principiul moralei.

BLAISE PASCAL, *Cugetări* (nr. 264, ed. Chevalier)

„Este frumos să gândeşti liber, dar şi mai frumos este să gândeşti drept”. Acestea sunt cuvintele de pe o inscripţie ce se găseşte la Universitatea din Uppsala în Suedia. Inscripţia este în latină, fiind vorba de un dicton antic, potrivit însă în orice epocă. Este vizat unul dintre aspectele fundamentale ale cercetării, anume metodologia corectă. Iată motivul pentru care am intitulat această primă parte „întrebări prime”: acestea nu sunt primele întrebări, ci problemele fundamentale pe care se bazează formularea corectă a întrebărilor ulterioare şi a răspunsurilor corespunzătoare.

Aşadar, ne aflăm în faţa disciplinei numite oarecum pompos „hermeneutică”, pe care vom încerca s-o ilustrăm încă din primele noastre întrebări-răspunsuri, în efortul de a elabora un statut, o regulă, o metodă, tocmai pentru a „interpreta” atât realitatea, cât şi textele în mod justificat,

coerent şi complet, în domeniul religios, adesea multe afirmaţii şi chiar alegeri în viaţă se bazează pe interpretări greşite ale textelor sacre; aşa cum se va vedea, exemple în acest sens sunt fundamentalismul şi subiectivitatea pură, care duce la relativizarea adevărului.

Să încercăm aşadar să oferim un ghid care să ne permită să cântărim şi să verificăm gândirea şi cunoaşterea noastră în materie teologică, nu printr-o înşiruire seacă de reguli sau de legi „hermeneutice”, ci bazându-ne pe numeroase întrebări tematice. Un autor spiritual important al secolului al IV-lea.

Evagrie Ponticul, afirma în *Maximele* sale (intitulate şi *Sentinţe asupra cunoaşterii*): „Caută să fii straja sufletului tău: nu lăsa să pătrundă niciun gând fără să-l cercetezi”. Sfatul său era de natură etică, însă poate fi aplicat cu succes şi la nivelul intelectului şi al cunoaşterii. Iată ceea ce ne propunem să împlinim prin aceste întrebări „fundamentale” şi prin răspunsurile lor.

Secretul „hermeneuticii”.

Adesea ni se spune nouă, credincioşilor, să citim Biblia. De-acum, chiar cei care nu cred în Dumnezeu sunt sfătuiţi să nu neglijeze Scripturile ebraice şi creştine, întrucât, dincolo de alegerile fiecăruia, acestea sunt „marele cod” al culturii occidentale, adică reperul nostru ideal şi artistic. Dar cum să interpretăm numeroasele pagini depăşite, scandaloase, imorale, care contaminează Vechiul Testament? Nici cu Noul Testament nu-i de şagă: încercaţi să citiţi Apocalipsa sau să vedeţi ce sfârşit „milostiv” le este hărăzit soţilor Anania şi Safira, care s-au făcut vinovaţi de ceea ce fac astăzi, nestânjeniţi, toţi creştinii, care, fireşte, nu-şi donează toate bunurile organizaţiilor caritabile administrate de Biserică (vezi Faptele Apostolilor 5, 1 – 11).

Aparent simplă, problema ridicată de interlocutorul nostru este, de fapt, unul dintre nodurile cele mai greu de desfăcut, care ţin în strânsoare mintea şi sufletul celor care vor să se apropie cu seriozitate de scrierile biblice. În

termeni tehnici, se vorbeşte de obicei despre „problema hermeneutică”, adică despre criteriile necesare pentru interpretarea corectă a Sfintelor Scripturi (termenul, de origine greacă, este legat de numele zeului Hermes, cel care tălmăceşte voinţa şi prevestirile zeilor). Din punct de vedere teologic, Sfintele Scripturi au pentru credincios două naturi, precum Cuvântul propovăduit de Sfântul Ioan în prologul Evangheliei sale: pe de o parte, sunt cuvânt veşnic şi dumnezeiesc, iar pe de altă parte se întrupează într-o povestire, într-un limbaj omenesc şi prin intermediul unor limbi concrete (ebraica, aramaica şi greaca). Iată de ce este evident că şi parcursul interpretativ trebuie să fie dublu.

Întrucât este cuvântul lui Dumnezeu, Biblia trebuie să fie o călăuză către transcendent, care poate să ne facă să percepem realitatea credinţei şi a vieţii conţinute în textul istorico-literar. De aceea, Cristos făgăduieşte că deplina înţelegere a cuvintelor Sale se va face prin mijlocirea Duhului Sfânt, care „vă va învăţa toate şi vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu […], vă va călăuzi la tot adevărul” (*Ioan* 14, 26; 16, 13). Aşadar, afirmând adevărurile fundamentale ale credinţei, Biserica este sprijinită şi călăuzită de „Duhul adevărului”, trimis de Dumnezeu Tatăl şi de Cristos înviat. Însă aceste adevăruri transcendente au fost revelate în cadrul unor evenimente istorice şi prin cuvinte omeneşti.

Se impune, aşadar, şi o contextualizare istorică şi critică potrivită pentru a dezlega nodurile întâmplărilor şi limbajului omenesc, toate determinate de coordonate temporale, spaţiale şi culturale diferite de cele cunoscute de cititorii din secolele următoare. Nu se poate adopta numai unul dintre cele două criterii de interpretare, căci aceasta ar duce la ruptura unităţii prezente în Scripturi între dumnezeiesc şi omenesc. Într-adevăr, dacă am face abstracţie de „întruparea” în istorie şi în civilizaţia vremii, alegând o cale de lectură „literală” (adică urmând litera textului), închipuindu-ne că acela este adevărul evident pe

care Biblia este menită să ni-l transmită, putem să ajungem la rezultate eronate, întrucât limbajul folosit pe-atunci se supunea unor reguli diferite de cele de acum, pierzând astfel şi intenţia autorului inspirat, adică intenţia lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, dacă am face abstracţie de ajutorul Duhului Sfânt în a pătrunde în profunzimea revelării tainei adevărului lui Dumnezeu, am reduce Scripturile la nişte simple texte literare din Orientul Apropiat antic, texte care ar putea fi puse alături de celelalte literaturi. Evident, procesul „hermeneutic" impune verificarea pe două planuri, cel transcendent şi cel istoric, urmând criterii exacte, codificate atât din punct de vedere teologic, cât şi istorico-critic. Cum cei care aplică aceste criterii sunt oameni, deci sunt supuşi greşelii, este firesc să existe şi devieri. Însă aici trebuie să intervină Duhul adevărului, care să împiedice denaturarea adevărului substanţial al credinţei, fiind evident faptul că, de-a lungul întregii istorii a creştinismului, interpretările cadrului, ale corolarelor şi chiar ale formulărilor contingente ale acelor adevăruri sunt fragile. Autorii sacri au folosit propriile concepţii despre istorie, propriile mentalităţi şi culturi în descrierea marilor evenimente ale mântuirii (geneza, exodul, înţelepciunile, minunile, viaţa şi cuvintele lui Cristos). Dar, în acelaşi timp, Duhul lui Dumnezeu care îi „inspira" îi făcea să „propovăduiască drept, întocmai şi fără greşeală adevărul pe care Dumnezeu, *întru mântuirea noastră*, a vrut să-l pună în Sfintele Scripturi" (după cum se afirmă în Conciliul Vatican II, în *Dei Verbum*, nr. 11). Trebuie să remarcăm că adevărul lui Dumnezeu are drept scop nu atât propovăduirea unei învăţături de tip ştiinţific sau istoriografie, care poate fi considerată depăşită în Biblie, ci propovăduirea a ceea ce devine motivul „mântuirii noastre".

Tulburătorul caz al unei perechi creştine

Este necesar şi drept să interpretăm Scripturile, mai ales în faţa evidentelor influenţe tribale din Vechiul

Testament, ca să nu cădem în fundamentalism, care se cuibăreşte în islamism, dar nu ocoleşte nici anumite secte sau comunităţi creştine. Dar când ajungem la Noul Testament, sub stăpânirea dragostei, cum să izbutim să trecem „cu vitejie” peste tulburătorul caz al perechii creştine alcătuite din Anania şi Safira, care s-a făcut vinovată numai de a fi preocupată de câştig? Totuşi, cei doi au fost atât de nemilos nimiciţi de Dumnezeu, în urma unui fel de blestem aruncat asupra lor de Sfântul Petru.

Să adăugăm consideraţiei generale către care ne-a condus întrebarea precedentă o problemă „hermeneutică” mult mai precisă şi restrânsă, care priveşte o pereche de la începuturile creştinătăţii. Am amintit deja despre acest caz în răspunsul precedent asupra interpretării Bibliei. Ei bine, reacţia surprinsă a cititorului obişnuit al Bibliei în faţa poveştii lui Anania şi a Safirei, nimiciţi în urma mâniei apostolului Petru, a fost împărtăşită şi de unii cercetători, care au remarcat o inadvertenţă uimitoare la prima vedere: cum se poate ca „vestea cea bună” a creştinismului să facă primii paşi cu o pildă a morţii, contrazicând astfel faptele lui Cristos, care făcea morţii să învie?

Este neîndoielnic faptul că, la nivelul naraţiunii şi al reconstituirii episodului cel puţin, autorul Faptelor Apostolilor, apostolul Luca, dorea să facă aluzie la anumite întâmplări povestite în Vechiul Testament, de exemplu răzmeriţa lui Core, Datan şi Abiron, care avea să sfârşească înfricoşător în urma blestemului lui Moise: „pământul li s-a crăpat acelora sub picioare şi s-a deschis pământul şi i-a înghiţit… De vii s-au pogorât în iad, ei cu toate ale lor, şi i-a acoperit pământul” (a se vedea cap. 16 din *Numeri*).

Dar să revenim la cei doi iudeo-creştini din Ierusalim, Anania – nume ebraic obişnuit, purtat de cel puţin zece personaje biblice, care înseamnă „Domnul şi-a revărsat asupra mea harul Său” – şi Safira, un nume care trimite la safir sau la lapislazuli. Ce nelegiuiri atât de îngrozitoare au

săvârşit ca să merite o asemenea pedeapsă? Spre a înţelege gravitatea faptelor lor, descrise în capitolul 5 al Faptelor Apostolilor (versetele 1-11), trebuie să aflăm cum trăiau primele comunităţi de creştini din Ierusalim.

Cu câteva rânduri mai sus citim: „Iar inima şi sufletul mulţimii celor ce au crezut erau una şi niciunul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obşte. […] Şi nimeni nu era între ei lipsit, fiindcă toţi câţi aveau ţarini sau case le vindeau şi aduceau preţul celor vândute şi-l puneau la picioarele apostolilor. Şi se împărţea fiecăruia după cum avea cineva trebuinţă” (4, 32 – 35). Este vorba despre ceea ce Luca numeşte în greacă *koinonia*, „împărţirea frăţească” a bunurilor, împărţire care anulează noţiunea de proprietate privată.

Perechea noastră vânduse o ţarină şi păstrase o parte din suma dobândită, iar Anania îi dăduse ce rămăsese lui Petru, în folosul obştii. Apostolul îşi dă seama de înşelătorie şi răspunde vehement: „Anania, de ce a umplut Satana inima ta, ca să minţi tu Duhului Sfânt şi să doseşti din preţul ţarinei?” (5, 3). În acea clipă vine pedeapsa înfricoşătoare, care urmează modelul anumitor judecăţi ale lui Dumnezeu descrise în Vechiul Testament: „Anania […] a căzut şi a murit” (5, 5).

Aceleaşi întâmplări se repetă şi cu soţia acestuia, Safira, care neştiind de cele petrecute, vine după trei ceasuri, grăind întocmai ca bărbatul său şi primind aceeaşi pedeapsă de la

Petru, care o omoară pe loc. În sine, scena poate avea un sâmbure de adevăr istoric: se poate ca Luca să fi povestit în cheie religioasă drama morţilor fulgerătoare, la scurtă vreme una după cealaltă, a doi soţi creştini „bârfiţi” pentru comportamentul lor egoist.

Cu toate acestea, dacă ţinem cont de stilul biblic şi de mijloacele expresive caracteristice povestirilor din Scripturi, trebuie să subliniem faptul că Luca vrea să pună în valoare mai ales semnificaţia profundă şi simbolică a întregii întâmplări. Cel care, din dorinţa de a se înavuţi şi

din egoism, încalcă legea dărniciei, ale cărei roade sunt dobândite prin hărnicie, faţă de semenii săi este „excomunicat”, moare în ochii obştii, iese din cercul vital al comuniunii bisericeşti şi al îndurării dumnezeieşti. O idee asemănătoare va fi susţinută şi de Sfântul Pavel atunci când îl condamnă pe unul dintre corintenii incestuoşi: „Să daţi pe unul ca acesta Satanei, spre pieirea trupului, ca duhul să se mântuiască în ziua Domnului Iisus” (*1 Corinteni* 5, 5). Aşadar, aceasta este o povestire pilduitoare despre judecata răului, care nu anulează însă certitudinea perpetuă propovăduită în Biblie în ceea ce priveşte convertirea-renaşterea şi iertarea-învierea.

Scrieri „canonice”?

Nu înţeleg de ce anumite cărţi sunt considerate apocrife. Ce anume poate indica dacă o carte a fost sau nu inspirată de Dumnezeu? Am auzit că apocrifele au fost excluse din Biblie pentru că se bazează pe legende şi sunt fanteziste; în această privinţă însă nici Facerea sau Apocalipsa nu sunt mai prejos.

Din punct de vedere tehnic, această întrebare priveşte problema statutului „canonic” al Sfintelor Scripturi, una dintre preocupările Bisericii încă de la începuturile sale. Acest aspect era legat de necesitatea de a stabili o unitate de măsură teologică – de unde şi cuvântul „canon”, care, în greacă, trimite la prăjina cu care se măsura, un fel de metru primitiv –, cu ajutorul căreia să se poată stabili adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu exprimat în scris. Această verificare nu trebuia să fie numai de natură istorico-literară, aşa cum crede interlocutorul nostru atunci când afirmă că unele cărţi – mai apoi numite „apocrife”, adică „ascunse”, deci marginalizate de comunitatea ecleziastică – au fost înlăturate deoarece se bazau pe legende sau pentru că erau prea fanteziste. Dacă aceasta ar fi fost unitatea de măsură, sau canonul, am putea să ne îndoim pe drept cuvânt de alte pagini considerate „canonice”, care conţin elemente mitice (deşi reelaborate), folosesc imaginaţia în

povestiri sau parabole pentru a propovădui adevărul ce trebuie transmis, privilegiază nuanţele stridente şi aşa mai departe.

Unitatea de măsură nu este nici „spiritualitatea”: în aşa-zisele apocrife iudaice şi creştine există pagini de tensiune mistică intensă, de înaltă moralitate şi de asceză (să ne gândim la aşa-zisele „scrieri gnostice”). Nici caracterul istoric nu este decisiv în sine, nu numai pentru că înseşi Evangheliile canonice sunt o contopire între istorie şi credinţă, ci şi pentru că unele Evanghelii apocrife conţin, probabil, informaţii istorice autentice despre Iisus din Nazaret (precum anumite cuvinte ale lui Cristos păstrate în Evanghelia lui Toma). Aşadar, este vorba despre o alegere făcută pe criterii teologice şi ecleziastice riguroase, care presupun probleme corelate precum „inspiraţia” dumnezeiască a Scripturilor, Tradiţia Bisericii, prezenţa Duhului Sfânt în tălmăcirea cuvântului lui Dumnezeu.

Mai întâi, să încercăm să aflăm cum a ajuns Biserica să delimiteze Canonul biblic. Această problemă fusese ridicată şi în religia iudaică în privinţa Sfintelor Scripturi ebraice. În afară de cărţile biblice, Diaspora iudaică adăugase alte şapte opere scrise sau ajunse până la noi în greacă (Tobie, Iudita, prima şi cea de-a doua carte a Macabeilor, înţelepciunea lui Solomon, înţelepciunea lui Iisus, fiul lui Sirah, şi Baruh), precum şi unele fragmente în greacă adăugate la cărţile ebraice ale Esterei şi ale lui Daniel. Acesta este aşa-zisul „Canon alexandrin”, numit astfel pentru că este legat de vechea versiune în greacă a Bibliei scrisă în Egipt, la Alexandria. Acest Canon mai extins a fost aprobat definitiv de Biserica Catolică în Conciliul de la Trento (1546), în vreme ce Bisericile protestante au optat pentru canonul exclusiv „ebraic”. Câteva decenii mai târziu, teologul Sixtus Senesis a numit cele şapte cărţi adăugate „deuterocanonice” (canonice în a doua instanţă), în vreme ce protestanţii le-au numit „apocrife”, clasându-le într-o categorie inferioară, în afara

Canonului.

Ajunşi aici, să ne punem două întrebări. Cea dintâi este de natură istorică: ce fel de Canon fusese adoptat de vechea tradiţie creştină? Din cele 350 de citări ale Vechiului Testament în Noul Testament, 300 sunt extrase direct din vechea versiune greacă, numită Septiiaginta. Aşadar, putem deduce că autorii Noului Testament considerau a fi fost inspirate de Dumnezeu şi cele şapte cărţi deuterocanonice incluse în acea versiune a Bibliei. Această poziţie a fost împărtăşită de întreaga Biserică în primele trei secole ale existenţei sale, cu excepţia unui autor din secolul al II-lea, Meliton din Sardes, care a menţinut Canonul ebraic. În secolul al II-lea, un scriitor important precum Origene afirma explicit că şi textele deuterocanonice trebuie considerate cuvântul lui Dumnezeu. Această armonie a fost distrusă în secolul al IV-lea, atunci când unii Părinţi ai Bisericii – Atanasie, Chirii din Ierusalim, Ilarie din Poitiers şi mai ales Ieronim, traducătorul Bibliei în latină – au revenit la Canonul ebraic, la *Hebraica veritas*, adică la rădăcina ebraică a Scripturilor, după cum spune însuşi Ieronim. Mai apoi, Biserica a adoptat poziţia anterioară, însă, în sânul Bisericii Catolice, tensiunile s-au menţinut până la Conciliul de la Trento, iar printre reformaţi s-au manifestat aşa cum am arătat mai sus.

Iată-ne ajunşi la cea de-a doua întrebare hotărâtoare: care este criteriul conform căruia o carte este recunoscută ca fiind inspirată de Dumnezeu, deci „canonică” şi izvor al înţelepciunii dumnezeieşti? în viziunea catolică, o carte capătă acest statut atunci când Tradiţia Bisericii, luminată şi îndrumată de Sfântul Duh în păstrarea patrimoniului revelat, admite că acea carte a fost inspirată de Dumnezeu şi o face prin continuitatea învăţăturii, dincolo de unele ezitări vremelnice precum cele amintite mai sus. Aşadar, credinţa ecleziastică în totalitatea şi continuitatea ei, în care se manifestă Duhul Sfânt, devine model teologic.

Viziunea luterană este diferită: „Scriptura nu trebuie

tălmăcită împotriva lui Cristos, ci întru Cristos, scria Luter; aşadar din două una: ori trebuie să vorbească despre el, ori altfel nu poate fi considerată ca adevărată Scriptură". Această cale „cristologică" este importantă, însă riscantă, căci tinde să ignore evoluţia istorică lentă a Scripturilor începând cu Vechiul Testament, un proces îndelungat, cu numeroase ramificaţii prezente chiar în tensiunea mesianică, deci cristologică, finală. Calvin considera că o carte biblică este canonică dacă există mărturia directă a prezenţei Duhului Sfânt înăuntrul credinciosului, prezenţă care se arată şi se confirmă prin roadele sale spirituale. Deşi recunoaşte că Duhul Sfânt îi luminează pe toţi credincioşii, această viziune este supusă riscului „subiectivităţii", considerând canonice numai paginile „spirituale".

Farmecul ascuns al „apocrifelor".

Mi-a fost de-ajuns să parcurg câteva pagini dintr-o antologie de scrieri creştine ca să fiu cucerit de farmecul povestirilor, dar şi ca să mi se trezească bănuiala că, în acele pagini, se întrevede forţa creatoare a milei, a credinţei şi chiar a exaltării religioase. Oare nu s-ar putea face dreptate în ceea ce priveşte acest patrimoniu literar, istoric şi de tradiţii, care străbate precum un râu primele secole creştine?

Dacă, în ziua de astăzi, o femeie care se numeşte Ana ar dori să identifice cu precizie fragmentul din Evanghelie în care apare vestita sa tiză, mama Mariei, şi dacă ar vrea să găsească şi fragmentul în care este citat tatăl Fecioarei, Ioachim, în zadar ar răsfoi paginile Evangheliilor lui Matei, Marcu, Luca şi Ioan. Dacă am vrea să dovedim că Iisus s-a născut într-un staul, încălzit de suflarea unui bou şi a unui asin, că magii erau trei regi iranici, că soldatul roman care îl împunge cu suliţa pe Cristos se numea Longinus, că Veronica, o femeie din Ierusalim, i-a şters chipul lui Iisus în drumul său către Calvar, căpătând în schimb imaginea chipului Său întipărită pe ţesătură, în zadar am căuta citate din cele patru Evanghelii. Toate acestea şi altele se

regăsesc numai în acea amplă literatură din primele secole creştine denumită cu un cuvânt grecesc *apocrife*, „[cărţile] ascunse”, pe care Biserica le-a contrapus cărţilor „canonice” şi „inspirate” din Noul Testament. Acest proces de definire a Sfintelor Scripturi a fost complicat şi delicat şi a fost împlinit de Biserică sub îndrumarea Duhului Sfânt. Aşadar, este vorba despre un act ecleziastic şi teologic în sens restrâns, aşa cum am precizat deja în răspunsul precedent. Din această clasificare sau „Canon” au fost excluse multe scrieri, unele cu siguranţă vechi (din secolele I şi al II-lea): să ne gândim, de exemplu, la preţioasa Evanghelie a lui Toma, care păstrează 114 învăţăminte ale lui Iisus (unele dintre ele prezente şi în Evanghelii, altele nu, însă toate fiind credibile din punct de vedere istoric), la Evanghelia lui Petru, cea mai veche povestire necanonică a patimilor lui Cristos, sau la aşa-zisa Protoevanghelie a lui Iacov, care povesteşte naşterea, copilăria şi căsătoria Mariei cu Iosif.

Astfel, culegerile de apocrife sunt volume mari, care acoperă toate genurile Noului Testament; există Fapte ale diferiţilor apostoli, Epistole şi Apocalipse apocrife, care conţin şi texte mai recente. Adesea, acestea au înflorit pe terenul fertil al credinţei populare şi reflectă fără doar şi poate credinţa, imaginaţia şi chiar deviaţiile doctrinare prezente în mediul ecleziastic din care provin. Uneori însă, apocrifele sunt expresia unor cercuri intelectuale mai restrânse, precum textele gnostice egiptene. Nu arareori, înregistrează date, veşti şi povestiri ale unor evenimente şi spuse ale lui Cristos, probabil autentice, dar absente din Evangheliile canonice. Să nu uităm că Faptele Apostolilor citează o frază spusă de Iisus şi reluată de Sfântul Pavel, dar inexistentă în Evangheliile canonice: „Mai fericit este a da decât a lua” (20, 35). Sfântul evanghelist Ioan ştie că „Dar sunt şi alte multe lucruri pe care le-a făcut Iisus şi care, dacă s-ar fi scris cu de-amănuntul, cred că lumea aceasta n-ar cuprinde cărţile ce s-ar fi scris” (21, 23).

Cu povestirile lor adevărate sau închipuite, apocrifele

au exercitat oricum o puternică influenţă asupra istoriei artei creştine şi chiar asupra liturghiei (de exemplu, sărbătoarea înfăţişării Mariei la Templu, pe 21 noiembrie, este „apocrifă”, extrasă din Protoevanghelia lui Iacov amintită mai sus) şi a teologiei. Este neîndoielnic faptul că, printre încâlcitele fire narative colorate şi fanteziste, în paginile apocrifelor se întrevăd scântei de aur străvechi, care ne îngăduie să reconstruim istorisiri arhaice despre Iisus şi chiar ale lui Iisus. Însă, mai presus de toate, din aceste scrieri emană viaţa Bisericii din primele secole ale existenţei sale, ardoarea şi conştiinţa măreţiei evenimentului creştin. Într-o apocrifă egipteană, Evanghelia lui Filip, citim: „Dacă spui: Sunt evreu! nimeni nu este mişcat. Dacă spui: Sunt roman! nimeni nu freamătă. Dacă spui: Sunt grec, barbar, sclav, slobod! nimeni nu bagă de seamă. Dar, dacă spui: Sunt creştin! lumea se cutremură”.

„Litera ucide…”: fundamentalismul

De fiecare dată când auzim cuvântul „fundamentalism”, îi asociem spontan adjectivul „islamic”. Aceasta este o simplificare, nu numai pentru că nu toţi musulmanii pot fi consideraţi fundamentalişti (deşi lectura „critică” pe care o dau ei Coranului promovează acest curent), ci şi pentru că există un fundamentalism biblic creştin, care se exprimă în diferite grupuri religioase, mai ales protestante, şi care atinge şi unele mişcări catolice. Aţi putea aprofunda acest subiect?

Tema propusă se înscrie în orizontul vast al interpretării corecte (numită şi „hermeneutică”) a unui text, mai ales atunci când are caracteristicile unei scrieri sacre sau „inspirate” de Dumnezeu, precum Biblia. Să încercăm deci să ajungem la rădăcinile acestei degenerări în interpretarea Bibliei numite fundamentalism. Această degenerare pare paradoxală la prima vedere, căci s-ar părea că este cât se poate de fidelă textului.

În 1895, la Fort Niagara, în Statul american New York, s-a întrunit Congresul biblic american, alcătuit din

exegeţi protestanţi, în majoritate cu orientare conservatoare. În încheierea lucrărilor, a fost redactat un document în care se defineau cinci adevăruri biblice „fundamentale”, absolut necesare şi indiscutabile: absenţa greşelii din textele biblice şi adevărul literal al Scripturilor, natura dumnezeiască a lui Cristos, naşterea Sa din Fecioară, doctrina iertării păcatelor oamenilor prin jertfa lui Iisus, învierea trupească a Lui şi a noastră, învierea oamenilor săvârşindu-se odată cu cea de-a doua venire a lui Cristos.

Acest recurs la „fundamentele” credinţei a dat naştere termenului „fundamentalism”, folosit apoi pentru a caracteriza alte curente religioase, şi, prin analogie, mai ales în legătură cu lumea musulmană. Propunerea de la Fort Niagara s-a răspândit capilar în perioada 1905 – 1915, printr-o serie de douăsprezece volumaşe numite *Fundamentele*: *o mărturie a Adevărului*, mai ales printre pastorii diferitelor culte protestante americane. Astfel, în 1919 a luat fiinţă Asociaţia fundamentalistă creştină mondială. În 1925, interesul s-a extins şi în rândurile publicului larg, în urma aşa-zisului „proces al maimuţei”, în care fundamentaliştii au denunţat în justiţie un profesor de liceu din Dayton (Tennessee), un anume John Scopes, pentru că preda teoria evoluţionistă, care, în opinia lor, milita împotriva doctrinei creaţioniste propovăduite de Scripturi.

Această mişcare a creat o ruptură chiar între Bisericile protestante americane şi, treptat, a intrat în declin, mai ales din cauza luptei radicale împotriva ştiinţei. Prin anii ’70 ai secolului trecut, s-a înregistrat însă o renaştere puternică a fundamentalismului, atât prin folosirea televiziunilor – cu aşa-zişii telepredicatori prin infiltrarea în politică, prin „majoritatea morală” şi, mai nou, prin „teo-conservatori”, cât şi prin contribuţia unor grupuri religioase puternice, precum Martorii lui Iehova, şi chiar a unor secte periferice, dar puternice din punct de vedere economic. Au existat şi forme de susţinere

moderate, de exemplu mişcările de tip spiritual bazate pe charismă, printre aşa-zişii „evanghelişti”. Între timp, fundamentalismul se răspândise şi în Europa, Africa, Asia şi mai ales în America Latină.

Deşi îşi are originile într-o necesitate autentică de respectare a doctrinei şi, adesea, în buna-credinţă a fiecăruia, această abordare a textului sacru este greşită din punct de vedere metodologic, deoarece alege calea negării întrupării şi deci a caracterului istoric al Revelaţiei creştine. Într-adevăr, dacă „Cuvântul s-a întrupat”, înseamnă că Dumnezeu a vorbit pe înţelesul oamenilor, iar cuvântul Său a fost redat de autori în carne şi oase, inspiraţi de Dumnezeu, care se exprimau urmând coordonatele istorice şi culturale în care erau integraţi, folosind modele lingvistice şi viziuni asupra lumii astăzi depăşite, genuri literare, expresii şi simboluri condiţionate de o anumită perioadă istorică. Neluând în seamă „întruparea”, interpretând „literal” fragmentele biblice, respingând orice interpretare corectă şi orice analiză istorică şi critică nu numai că se poate deturna orice mesaj propus de Biblie prin limbajul său, ci, paradoxal, se poate ajunge chiar la rezultate contrare.

Ca să urmeze litera Evangheliei, fundamentaliştii nu ţin seama de faptul că aceste texte nu sunt numai prezentarea istorică a lui Iisus, ci că alcătuirea lor implică şi intervenţia credinţei pascale a Bisericii şi viziunile teologice ale diferiţilor evanghelişti: cum pot explica, de exemplu, diferenţa dintre

Fericirile menţionate de Matei (5, 3 – 12) şi cele amintite de Luca (6, 20 – 26)? Ori le aleg pe primele şi le resping pe celelalte, care, de altfel, conţin şi „blesteme”, ori viceversa! De fapt, acestea reflectă un fenomen istoric şi teologic care dă seama tocmai de întruparea şi integrarea cuvântului lui Iisus în contextul istoric şi ecleziastic al comunităţii creştine de la începuturi. Din acest punct de vedere, se poate spune că originile îndepărtate ale fundamentalismului trebuie căutate chiar

la începuturile Reformei protestante, în propovăduirea exclusivă a Scripturii. Adoptat mecanic, acest concept anula interpretarea Bibliei în contextul Tradiţiei. De aceea, fundamentalismul este adesea antiecleziastic şi se dezvoltă mai ales în comunităţi care au tendinţa de a se izola şi care consideră drept diabolic tot ce se află în afara perimetrului lor aseptic.

Desigur, dacă interpretarea nu urmează canoane specifice şi riguroase, atât de natură istorico-critică, cât şi teologică, chiar şi „fundamentele" pot fi distruse sau anulate, aruncând asupra lor un văl istorico-literar. Totuşi, acest fapt nu justifică negarea realităţii adevărate a Scripturii, Cuvânt al lui Dumnezeu transpus în cuvinte omeneşti, care trebuie tălmăcite şi înţelese şi care nu sunt rodul unei „dictări" dumnezeieşti, cuvânt cu cuvânt. Aşa cum observa Comisia Pontificală Biblică în documentul asupra *Interpretării Bibliei în Biserică* (1993), „fundamentalismul îndeamnă, fără cuvinte, la un fel de suicid al gândului. Dă vieţii o certitudine falsă, căci confundă inconştient limitele umane ale mesajului biblic cu esenţa divină a acestui mesaj". Deşi Sfântul Pavel foloseşte aceste cuvinte într-un alt context, am putea spune că, în cazul fundamentalismului, adesea „litera ucide", în vreme ce „duhul face viu" (2 *Corinteni* 3, 6).

Transfuzia de sânge şi Martorii lui Iehova

Se prezintă cu încăpăţânare (dar şi cu o perseverenţă demnă de invidiat) la uşile noastre, ţinând în mână Biblia şi revista lor, Tumul de veghe; Martorii lui Iehova sunt prezenţi şi în spectrul nostru religios. Apar în articolele jurnalistice mai ales atunci când vreun judecător trebuie să-i decadă din drepturile părinteşti pe unii părinţi care refuză ca fiului lor minor să i se facă transfuzii de sânge. Fără a analiza în profunzime fundamentalismul lor biblic şi fără a încerca să reconstruiţi istoria lor destul de îndelungată, cu origini în secolul al XIX-lea, care sunt principalele rezerve, exprimate de altfel fără prea multe precauţii ecumenice, pe care catolicii le au împotriva lor?

Îi voi răspunde „fără precauţii ecumenice” interlocutorului nostru: posibilitatea unui dialog cu Martorii lui Iehova este pusă sub semnul întrebării de dificultăţile întâmpinate în găsirea unui orizont comun pe baza căruia acest dialog s-ar putea desfăşura. Ni se va spune că Biblia este un punct de întâlnire, calea pe care se dezvoltă ecumenismul între diferitele biserici şi culte creştine. Dar şi Martorii lui Iehova ridică o barieră greu de depăşit, întrucât se referă la principiu şi metodă.

Să încercăm să dăm o explicaţie. Mulţi sunt convinşi că problema constă numai în traducerile biblice mai mult sau mai puţin manipulatoare; există o parte de adevăr în această convingere. Martorii lui Iehova au o componentă de nejustificat chiar în denumirea lor, întrucât „Iehova” este o absurditate lingvistică prin care se indică numele divin *fhwh*, pe care evreii nu-l rostesc, înlocuindu-l cu *Adonai*, „Doamne” (pronunţia străveche cea mai probabilă era *Jahweh*). Mai mult, traducerea Bibliei Martorilor lui Iehova în italiană se bazează pe versiunea în engleză, nu pe originalul în ebraică şi greacă. Nu există niciun cercetător calificat şi riguros al exegezei biblice de confesiune iehovistă. Şi-apoi există intervenţii discutabile asupra textelor. Să dăm un singur exemplu: „Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu” (*Matei* 26, 26) devine în Biblia lor: „Luaţi, mâncaţi, aceasta *înseamnă* Trupul Meu” (evident, este vorba despre o interpretare liberă a textului original).

Am putea da multe alte exemple de astfel de „retuşuri” ale traducerii, de altfel modeste, şi din versiunea americană pe care se bazează toate celelalte, inclusiv cea italiană. Dar adevărata problemă este alta: Martorii lui Iehova adoptă o metodă de lectură inacceptabilă de la bun început. Este vorba despre acel „fundamentalism” asupra căruia ne-am oprit înainte. Să reluăm esenţialul! Neluând în considerare că Biblia este, într-adevăr, cuvântul lui Dumnezeu, dar exprimat prin cuvinte omeneşti incluse într-un context istoric, cultural,

temporal, spaţial şi evolutiv (altfel spus, este legată de întrupare), aceştia o citesc fără să ţină cont de valoarea pe care o aveau acele cuvinte, ci oprindu-se la forma lor actuală, adesea în traducerile în limbile moderne! Este fapt ştiut şi demonstrat că numărul 12 din limbajul semitic simbolizează împlinirea, iar 1.000 imensitatea: cei 144.000 de aleşi din Apocalipsă (7, 4) sunt o aluzie la cele 12 triburi ale Israelului ajunse la împlinire, sunt poporul lui Dumnezeu care a ajuns la mântuirea cea de pe urmă; pentru Martorii lui Iehova, acesta ar fi numărul „matematic" exact al aleşilor.

Consecinţele unei lecturi literale şi fundamentaliste a Bibliei pot fi grave, chiar dacă se desfăşoară cu buna-credinţă a celor care o practică: să ne gândim numai la interdicţia de a face transfuzii de sânge. Desigur, în Vechiul Testament se interzice literal să atingi sau să „mănânci" sângele unei vietăţi, dar, în limbajul culturilor orientale, sângele era simbolul vieţii, considerată intangibilă şi sub protecţia lui Dumnezeu (a se vedea, de exemplu, *Facerea* 9, 6 sau *Leviticul* 17, 10 – 14). Semnificaţia reală a acestei interdicţii este de a respecta şi de a proteja viaţa sub orice formă; paradoxal, transfuzia, care, într-o lectură literală sau fundamentalistă, ar părea că încalcă învăţătura Bibliei, întreţine şi ajută de fapt viaţa. Ca să evităm eufemismele, Martorii lui Iehova, care, adesea, cunosc superficial Biblia, aleg fragmentele în funcţie de „interesele" proprii; dacă ar fi coerenţi, ar trebui să interpreteze literal şi aşa-zisele texte „violente", cele despre poligamie sau cele depăşite – de exemplu geocentrismul – din Scriptură!

De cele mai multe ori însă, aceştia folosesc un număr redus de citate fragmentare, scoase din context, iar atunci când le este de folos nu le mai interpretează literal, ci foarte liber. Aşa se întâmplă cu Facerea 1, 1: „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul". Pentru aceştia, cerul este o metaforă care trimite la îngerii conduşi de Lucifer, în vreme ce pământul i-ar simboliza pe Adam şi pe Eva,

desemnaţi astfel tot printr-o metaforă. Aşadar, avem de-a face cu o lectură confuză şi încâlcită, când rigidă, când evanescentă şi alegorică, în care se face abstracţie de succesiunea textelor, dezmembrându-le şi unindu-le în funcţie de propriile interese. Spre exemplu, este amuzantă amestecarea a trei fragmente autonome din epoci diferite precum Daniel 4, 7 – 23, Apocalipsa 12, 6 – 14 şi Iezechiel 4, 6; acest amestec are scopul de a stabili că anul 1914 ar aduce sfârşitul lumii. Această dată a fost convenabil corectată prin alte giumbuşlucuri interpretative ca să iasă basma curată. Este limpede că, având ei astfel de principii şi metode, este greu, ca să nu spunem imposibil, să dialogăm constructiv, nu numai la nivelul creştinului, ci şi la acela al cercetătorului biblic serios, fie el catolic, ortodox, protestant sau „laic”.

Istorie, legendă sau simbol?

Se spune de obicei că religia biblică este istorică; dar scrierile din Vechiul Testament au vreun sâmbure de adevăr, sau trebuie privite drept naraţiuni simbolico-teologice? Trebuie să le citim sperând să găsim pe cale „raţională” vreo bază istorică, sau trebuie să le considerăm nişte parabole care trebuie urmate cu „naivitatea” credinţei (a nu se înţelege că eu aş dispreţul această „naivitate”, care este o cale de cunoaştere, întocmai ca iubirea)?

Istorie sau imagine? Naivitate sau raţionalism? Prin întrebarea sa, interlocutorul nostru şi-a clădit trainic dilema, fiind sigur că nu ne lasă portiţe de scăpare. Mulţi aleg fără şovăială una din cele două „coame” ai dilemei. Există apologeţi pentru care povestirile biblice din Vechiul şi din Noul Testament sunt întru totul autentice, nu numai în privinţa „nucleului”, ci chiar şi în privinţa detaliilor. Există însă şi cercetători care ciopârţesc în spirit istoriografie materia biblică, reducând-o de-a dreptul la metafore teologice şi, nu arareori, la simple legende. Ar trebui să considerăm cele două extreme descrise mai sus ca doi poli în tensiune obligatorie, dar pozitivă, cam cum

se întâmplă cu polii negativ şi pozitiv în electricitate, nu atât pentru a putea alege un „centralism” exegetic puţin probabil sau pentru a uni contrariile, ci pentru a respecta mai îndeaproape datele biblice.

Există două puncte de pornire la care nu se poate renunţa. Cel dintâi este că viziunea asupra istoriei în Israelul antic era, evident, foarte diferită faţă de cea a istoriografiei moderne documentare. De aceea, nu ne putem folosi de datele oferite de Biblie ca şi cum ar fi mărturii istorice de netăgăduit sau cercetări bazate pe criterii „ştiinţifice” actuale. Cel de-al doilea este că, evident, orice text istoric este o reconstituire a evenimentului întâmplat şi nu se poate face abstracţie de subiectul care prelucrează datele, cântăreşte şi alege mărturiile, reface firul evenimentelor. Ei bine, în Vechiul Testament se declară fără şovăială, la fiecare pagină, care este perspectiva din care a fost scris. Propunem un caz emblematic, făcând referire la aşa-zisul „Crez istoric” al Israelului, pe care-l găsim citat de mai multe ori, sub diferite forme (de exemplu în *Deuteronomul* 26, 5 – 9; *Iosua Navi* 24, 1 – 13; *Psalmi* 135).

În acest „Crez”, textul biblic afirmă că Dumnezeu se arată în cadrul istoriei: povestea patriarhilor, ieşirea de sub jugul sclaviei Egiptului, cucerirea tărâmului făgăduinţei şi diferite evenimente din etapele istoriei naţionale sunt narate aici nu din perspectivă istorică, ci „profetică”. Într-adevăr, profetul biblic nu este neapărat acela care prevede un viitor ipotetic – aşa cum se crede adesea –, ci acela care interpretează trecutul şi prezentul, întrevăzând semnele unui alt actor în afară de cel uman şi intuind evoluţiile transcendentale. Mai exact, Biblia oferă o interpretare teologică a istoriei. Pe de o parte, autorul biblic trebuie să fie atent la datele istorice, întrucât credinţa sa afirmă că Dumnezeu nu se arată neapărat în văzduhul cel limpede, ci mai degrabă în şerpuiala faptelor omeneşti. Pe de altă parte însă, el nu are interesul să povestească, să ordoneze şi să documenteze istoric

evenimentele, ci să găsească în acestea o adâncime ascunsă, o bogăţie ulterioară, un alt fel de interpretare.

De pildă, dacă în povestirea ieşirii din Egipt interesul ar fi fost de natură istorică, autorul biblic ar fi trebuit să dea seama de coordonatele temporale şi spaţiale, de situaţia externă şi internă etc., aşa cum face un istoric. Dar s-a mulţumit să facă trimiteri pe alocuri la date din trecut, uneori chiar divergente între ele (cercetătorii vorbesc despre două ieşiri diferite), şi le-a contopit într-un cadru general teologic, care reprezenta scopul ultim al naraţiunii sale. Aşa cum se spune în Psalmul 77, „câte părinţii noştri ne-au învăţat […] le vor vesti fiilor lor […], ca să-şi pună în Dumnezeu nădejdea şi să nu le uite binefacerile lui Dumnezeu „(versetele 3 – 4, 7). Aşadar, istoria este izvor de credinţă, este descoperirea „lucrurilor lui Dumnezeu” şi „istorie a mântuirii” în acest sens, se poate afirma că povestirile istorice din Vechiul Testament sunt în acelaşi timp „istorice” în contextul de atunci şi „simbolice”, căci nu se încercă reconstituirea istorică a evenimentului evocat sumar, ci sensul său teologic, valoarea sa ulterioară, semnificaţia pe care o au pentru mântuire.

Desigur, paginile biblice pot fi folosite pentru a reconstitui o „istorie a Israelului” în mod ştiinţific (şi există multe opere care chiar asta fac). Însă nu trebuie să fim uimiţi dacă cercetătorul redimensionează drastic documentele biblice, întrucât acestea nu rezistă în faţa unei evaluări riguroase, sau dacă acordă o atenţie deosebită anumitor pagini din Vechiul Testament, excluzând altele. Este indiscutabil faptul că Biblia prezintă o istorie „profetică”, o istorie narată pentru valoarea sa simbolică, o istorie adânc interpretată. Numai fiind conştienţi de acest fapt se pot evita naivităţile apologetice sau dispreţul raţionalizat.

Ochiri şi priviri diferite asupra paginilor biblice

Am auzit că există neînţelegeri în studiul Bibliei. Ce importanţă să dăm diferitelor şcoli de gândire, diferitelor metode şi instrumente de studiu? Pot fi adoptate noi

abordări faţă de cele tradiţionale, ţinând cont de evoluţia culturii contemporane? Noile mişcări, de exemplu cea feministă, îşi pot căsi locul într-o interpretare corectă a unui text „sexist precum Biblia, mai ales în Vechiul Testament?

În data de 15 aprilie 1993, la cincizeci de ani de la enciclica *Divino afflante Spiritu* dată de Pius XII, considerată „constituţia" studiilor biblice în catolicism, Comisia Pontificală Biblică a emis un document pe care l-am mai citat, intitulat *Interpretarea Bibliei în Biserică*, un volumaş de 125 de pagini publicat de Librería Editrice Vaticana. În acel text se dădeau răspunsuri articulate şi concise la întrebările care ne sunt adresate aici. Le recomandăm tuturor celor care vor să aprofundeze subiectul să citească acel document, şi în special prima parte, intitulată „Metode şi abordări ale interpretării". Aici ne vom limita numai la o imagine sintetică.

Dacă ne referim la epoca modernă, calea principală a exegezei (adică a cercetării ştiinţifice) biblice este *metoda istorico-critică*. Obiect al unor contestaţii recente, mai ales din partea celor care ar dori o lectură biblică „imediată", exclusiv „spirituală" şi uneori „fundamentalistă", care să se oprească la sensul literal al cuvintelor, dar criticată şi din cauza unor excese în aplicarea sa, această metodă este „istorică" pentru că încearcă să definească procesul de formare a textelor biblice în etape şi epoci succesive; metoda se numeşte „critică" pentru că recurge la instrumente şi criterii ştiinţifice proprii disciplinelor folosite, precum istoriografia, critica literară, analiza stilistică. Majoritatea comentariilor exegetice la diferitele cărţi ale Bibliei disponibile în librării urmează această metodă şi, citind unul dintre acestea, ne putem da seama de etapele urmate în examinarea unui text biblic.

Într-adevăr, nu trebuie să uităm, aşa cum am subliniat deja, că, pentru credincios, Biblia este cuvântul lui Dumnezeu, dar exprimat în cuvinte omeneşti, care pot şi trebuie să fie evaluate după criterii specifice. Am putea

spune că Scriptura reflectă taina întrupării: este dumnezeiască în originea sa şi în scopul său ultim (mesajul), dar este plămădită din carne, adică se exprimă prin evenimente istorice exacte, întâmplate în trecut şi prin limbajul specific unei epoci şi unei culturi. Fundamentalismul, despre care am vorbit mai pe larg şi care, în zilele noastre, se cuibăreşte în sânul anumitor grupuri şi secte, face abstracţie de acest adevăr teologic capital şi, de aceea, neagă întruparea, cum am arătat şi în răspunsurile noastre precedente. Din această perspectivă, este evident necesară o cercetare istorico-critică a Sfintelor Scripturi, dar această cercetare trebuie să fie integrată în contextul mai amplu al unei abordări teologice generale.

În ultimele decenii însă, sub influenţa unor noi discipline sau a unor sensibilităţi, Scriptura a fost supusă unor noi filtre de analiză textuală. Unele dintre aceste metode sunt de tip literar, oprindu-se la studiul textului ca atare. Să ne gândim la *analiza retorica*: aceasta studiază felul în care autorii biblici îi „informau", dar mai ales îi „formau", îi convingeau şi îi făceau să se implice pe ascultătorii sau pe cititorii lor. Descoperirea acestor mecanisme de „evanghelizare" şi convertire este indispensabilă, nu numai pentru a înţelege conţinutul textelor sfinte, ci şi pentru a face ca mesajul lor să devină limpede pentru cititorul de astăzi.

A mai fost folosită şi *analiza narativă*: Biblia spune povestea mântuirii şi se foloseşte adesea de tehnicile naraţiunii (Evangheliile sunt emblematice în acest sens, fiind „povestirea" unei „veşti bune"). Aşadar, este nevoie ca forma în care este prezentat mesajul biblic să fie adaptată modalităţilor narative actuale.

În sfârşit, o altă metodă este cea *semiotică*, prin care se analizează învelişul literar al textului biblic, ca şi cum ar fi *o* ţesătură (cuvântul latinesc *textus* înseamnă „ţesătură"), identificând, cu ajutorul unor analize foarte precise, legăturile, structurile, unităţile, intrigile.

Alte abordări se bazează pe diferite ştiinţe umaniste. Să ne gândim la *analiza sociologică*, prin care se încearcă identificarea coordonatelor socio-culturale în care au apărut textele biblice; aceste coordonate ajută la clarificarea şi, uneori, la explicarea textelor biblice. Să ne gândim şi la *abordările psihologice sau psihanalitice*, de curând foarte răspândite în Germania, care se apleacă asupra nevoii de a înţelege rădăcinile profunde ale multor simboluri sau teme biblice.

Există şi o serie de alte analize care au luat naştere ca urmare a sensibilităţii şi a problemelor contemporane şi care erau necunoscute în trecut. Se poate cita *lectura feministă* a Bibliei, care încearcă să „demitizeze" aspectul patriarhal şi „sexist" dominant în viziunea ebraică şi creştină din vechime, pentru a exprima mesajul unităţii întregii umanităţi întru Dumnezeu şi întru Cristos. Putem evoca şi „teologia eliberării", care interpretează Scriptura ca pe un imbold şi un izvor de angajament existenţial în slujba dreptăţii şi a libertăţii celor năpăstuiţi.

Aceasta este numai o enumerare a noastră, incompletă (există metode care se bazează pe exegeza rabinilor sau pe aceea a Părinţilor Bisericii, precum şi altele care privesc Biblia în unitatea sa „canonică" ultimă, în care cele 73 de cărţi au devenit un singur text inspirat). Trebuie să ne oprim aici, însă, aşa cum am amintit, cei interesaţi să aprofundeze acest subiect pot să citească preţiosul document emis de Vatican.

În încheiere, ne permitem o ultimă remarcă de tip general: aceste noi metode sunt utile numai dacă nu sunt aplicate exclusiv şi radical. Sunt ca o privire asupra unui oraş dintr-un anumit punct: ca să privim harta şi întregul, trebuie să îl înconjurăm. Din păcate, cei care se obişnuiesc cu o anumită perspectivă adesea nu sunt nici măcar dispuşi să audă descrierea din perspectiva celorlalţi; astfel, viziunea lor este ciuntită şi poate fi chiar eronată.

Un Dumnezeu cu chip omenesc: antropomorfismul

Pentru un cititor al Bibliei, rămâne mereu deschisă

problema interpretării, care, după părerea mea, are cel puţin două aspecte. Pe de o parte, trebuie să dea seama de calitatea „inspirată”, adică dumnezeiască, a Sfintelor Scripturi, iar această chestiune trebuie să fie foarte importantă pentru credincioşi. Pe de altă parte însă, există numeroase iţe care trebuie descâlcite. Aş dori să ridic o singură problemă, anume aceea a incomodelor imagini omeneşti ale lui Dumnezeu oferite de Biblie. Aşa-zisul „antropomorfism” nu este oare un obstacol greu de trecut în calea stabilirii naturii transcendente a „Revelaţiei” biblice? Oare evreii de atunci erau conştienţi de acest mecanism mental, sau interpretau „material” acele reprezentări antropomorfice?

După cum arată însuşi cuvântul de origine greacă, antropomorfismul este o reprezentare a lui Dumnezeu sub înfăţişare omenească. Este răspândit în toate culturile, cu variante destul de diferite: de exemplu, în Egiptul antic, pentru reprezentarea divinităţii era preferat zoomorfismul (să ne gândim numai la crocodilul sacru sau la boul Apis), la fel ca în religia populaţiei indigene din Ţara Sfântă, Canaan, pentru care taurul era simbolul lui Baal, zeul fertilităţii (aşa-zisul viţel de aur pe care evreii îl ridică în deşert era de fapt un tăuraş, imitând tradiţia locuitorilor din Canaan).

Dar, dacă ne referim la antropomorfism în sens restrâns, observăm că Dumnezeul biblic are, de fapt, toate caracteristicile omului, începând cu înfăţişarea: are braţe, mâini, picioare, chip, inimă, ochi, gură, nas (în ebraică „mânia” este exprimată prin termenul *af*, care evocă umflarea nărilor şi pufnirea mânioasă). Are şi pântece, semn al iubirii instinctive, şi, în aceeaşi ordine de idei, încearcă toate emoţiile şi pasiunile omeneşti: de la furie la înduioşare, de la gelozie la prietenie, de la căinţă la fidelitate, de la paternitate la maternitate, de la îndrăgostire la refuz.

Precum un olar, îl plămădeşte pe om sau, precum un ţesător, întinde pielea pe trupul omenesc; este un păstor

care-şi mână turma, un împărat care se plimbă seara prin grădina sa domnească sau care stă aşezat pe tron, un tată care coase veşmintele copiilor săi, un scrib care scrijeleşte legea în piatră, un hoinar care îşi întinde pânza cortului său ceresc, o căpetenie în fruntea oştii sale, un voinic adormit şi ameţit, care, odată trezit, se aruncă iarăşi în luptă şi aşa mai departe, într-o înşiruire de zeci de imagini care se extind şi în Noul Testament, unde, de altfel, se introduce zoomorfismul prin importanta reprezentare a lui Cristos drept un mieluşel.

Ajunşi în acest punct, se ridică două întrebări. Prima se referă la legitimitatea acestor reprezentări ale lui Dumnezeu, care nu sunt numai posibile, ci şi necesare. Într-adevăr, ca să vorbim de ceea ce este mai presus de noi, trebuie să ne folosim de noţiuni cunoscute nouă, prin intermediul cărora să interpretăm un Dincolo şi un Celălalt mai presus de noi, astfel împlinindu-se şi desăvârşindu-se imaginea lor. Iar simbolul realităţii concrete şi cunoscute se ridică, încercând să dea chip necunoscutului. De fapt, este un fel de ridicare „din timp în veşnicie”, cum spune Dante într-un vers din *Paradisul* (XXXI, 38). Este ceea ce cartea înţelepciunii lui Solomon (reluată de teologia medievală clasică) defineşte drept „alăturare”: „căci din mărimea şi frumuseţea făpturilor poţi să cunoşti bine, socotindu-te, pe Cel care le-a zidit” (13, 5); ideea a fost preluată de Sfântul Pavel în Epistola către Romani (1, 20).

Aceeaşi concepţie este reluată în sens invers (de la Dumnezeu către om) în afirmaţia conform căreia bărbatul şi femeia sunt „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu”, prezentă în Facerea (1, 26 – 27). Aceasta este pusă în practică în întregime în întrupare, atunci când Dumnezeu nu numai că este chipul şi asemănarea după care l-a plămădit pe om, ci se face om, oferindu-ne o posibilitate inedită; în Prologul Evangheliei lui Ioan citim: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui [şi care s-a întrupat], Acela l-a făcut cunoscut” (1, 18).

Cea de-a doua întrebare este: atunci când se foloseau de reprezentările antropomorfice, evreii înţelegeau cele de mai sus? Erau conştienţi, adică, de faptul că era o cale simbolică prin care se arată deplinătatea transcendentă? Răspunsul este şi da, şi nu. Se întâmpla cam ca în zilele noastre în cultura imaginii şi a comunicării în masă: de câte ori nu se oscilează între înţelegere şi greşeală, între adevăr şi iluzie, între date şi înşelătorie, iar cel care primeşte informaţia nu izbuteşte să distingă între imagine şi realitate? Ca să dăm un exemplu mai precis, atunci când folosim ironia dăm spuselor noastre o altă semnificaţie, dar mulţi le interpretează literal, ceea ce duce la confuzie.

În Biblie, idolatria este adesea înfierată. Ei bine, aceasta este tocmai neînţelegerea adevăratei valori a antropomorfismului;

oamenii se opresc la imagine, fără să înţeleagă că ea este un „semn” (aşa numeşte Sfântul Ioan minunile) care duce dincolo, către înalt şi către Celălalt transcendent. Este pilduitoare citarea întâmplării cu viţelul de aur, în care un simbol al binecuvântării fertile a lui Dumnezeu este luat drept Dumnezeu însuşi. Şi dacă am vrea să găsim un antropomorfism desăvârşit, cât mai departe de orice confuzii? După părerea noastră, ar trebui să alegem cuvântul lui Ioan: „Dumnezeu este iubire” (*1 Ioan* 4, 8 – 16; a se vedea şi 2 *Corinteni* 13, 11, unde se vorbeşte despre „Dumnezeul iubirii”).

Dumnezeu tată şi mamă?

Papa Ioan Paul I a spus că Dumnezeu este mamă. Feministele americane au şters din Biblie formele „sexiste”. Pe de altă parte însă, poate că Biblia nu este atât de radicală în ceea ce priveşte supremaţia masculină, iar Papa Ioan Paul II a vorbit despre „reciprocitatea şi complementaritatea” sexelor, plecând tocmai de la Sfintele Scripturi. Atunci de ce ne temem să spunem că Dumnezeu este şi tată, şi mamă?

Într-un eseu cu titlu semnificativ, *Gott, Vater und* M *utter* (*Dumnezeu, Tată şi Mamă*), cercetătoarea germană

Hanna-Barbara Gerl enumera, pe lângă vreo optzeci de imagini masculine ale lui Dumnezeu oferite de Biblie, şi cel puţin douăzeci de reprezentări feminine. Iată numai două exemple din cartea lui Isaia: „Oare femeia uită pe pruncul ei şi de rodul pântecelui ei n-are milă? Chiar când ea îl va uita, Eu nu te voi uita pe tine” (49, 15); „După cum mama îşi mângâie pe fiul ei şi Eu vă voi mângâia pe voi” (66, 13). În Vechiul Testament, lui Dumnezeu i se atribuie de mai multe ori „pântecele” (*rahamim*), simbol al iubirii necondiţionate, instinctive, absolute.

Aşadar, se poate vorbi despre o dimensiune „maternă” a lui Dumnezeu, însă trebuie să ne amintim mereu că este vorba tot despre un antropomorfism, despre un simbol, precum cel patern, prin care se exprimă misterul divin inefabil, prin care se reprezintă realitatea ce nu poate fi cunoscută. Deoarece este cuvântul lui Dumnezeu *întrupat*, Biblia privilegiază figura paternă a lui Dumnezeu, fiind condiţionată cultural de orizontul în care s-a manifestat. De aceea, unele lecturi prea orientate spre masculinitate pot fi revizuite, fără a nega totuşi valorile exprimate, tot aşa cum Iisus trebuie încadrat în contextul Său istoric, fără însă a I se nega „masculinitatea”, şi cum este justificat să se revizuiască un anumit limbaj ecleziastic legat de obiceiuri şi forme „sexiste”.

Sensibilitatea modernă a „reciprocităţii şi a complementarităţii” sexelor, pusă în valoare în repetate rânduri de Papa Ioan Paul II, a fost un imbold pentru această interpretare a textelor biblice. Desigur, exagerările nu puteau lipsi, mai ales în ţările anglo-saxone, unde s-a înrădăcinat un feminism creştin mai degrabă agresiv. Unele cercetătoare au ajuns chiar la refuzul total al Bibliei, considerată un text „falocratic”; altele au apucat-o pe calea schimbării radicale, ajungând la banalizări precum alcătuirea Treimii din „Mamă-Fiu-Nepot” (!); altele au iniţiat un proces, nu întotdeauna paşnic, de „depatriarhalizare” a tradiţiei ebraice şi creştine. Este emblematică în acest sens opera *întru amintirea Ei*

(publicată în 1983) de cercetătoarea în teologie Elizabeth Schussler Fiorenza. De altfel, în Statele Unite apăruse încă din 1893 *The Womaris Bible* (*Biblia femeii*), un text cu orientare polemică.

Oricum, în ceea ce priveşte femeia, Vechiul Testament oferă o învăţătură mult mai deschisă decât se crede. Desigur.

„Întruparea" cuvântului lui Dumnezeu scoate la iveală contextul socio-cultural din Israelul antic, atunci când fiul lui Sirah, înţelept din secolul al II-lea a. Ch., scrie că „mai bună este răutatea bărbatului decât femeia cea făcătoare de bine" (42, 19). Să nu uităm însă apariţiile personajelor feminine precum Sara, Rahela, Debora, Rut, Ana, Iudita, Estera, femeia din capitolul 31 al Pildelor, extraordinara protagonistă a Cântării Cântărilor, iar în Noul Testament, Maria şi mireasa din Apocalipsă.

Şi bipolarismul sexual este preamărit în desăvârşirea sa, mai ales în Facerea. Celebra „coastă" a lui Adam nu este semnul dependenţei, ci al unei naturi identice, iar în sumeriană un singur cuvânt, *ti*, înseamnă şi „coastă", şi „feminitate" şi, pe de altă parte, ultimele cuvinte ale lui Adam sunt: „De data aceasta iată os din oasele mele şi carne din carnea mea […] şi cei doi vor fi un trup", ceea ce exprimă tocmai structura identică. Nu degeaba se va face apel la un joc etimologic pentru a explica cei doi termeni ebraici prin care sunt numiţi „bărbatul" şi „femeia": aceştia sunt *ish* şi *isshah*, de fapt acelaşi cuvânt la masculin şi la feminin (*Facerea* 2, 23 – 24).

La fel de sugestivă este şi o altă afirmaţie celebră din Facerea: „Şi l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; bărbat şi femeie i-a făcut" (1, 27). Conform regulilor stilistice ebraice, structura textului identifică „chipul" lui Dumnezeu care se găseşte în fiecare din noi cu a fi „bărbat sau femeie", nu pentru că Dumnezeu ar fi sexuat, ci pentru că sexualitatea are o valoare simbolică, anume capacitatea de a iubi şi de a procrea (de a da naştere), prin comuniunea dintre bărbat

şi femeie, iar această capacitate îi face să se asemene cu Dumnezeu creatorul. În acest sens, este semnificativ ceea ce afirma Papa Ioan Paul II în Mulieris *dignitatem* (1988): „Chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om, creat ca bărbat şi femeie (după asemănarea pe care o putem presupune între Creator şi obiectul creaţiei sale), exprimă şi unitatea formată de cei doi în viaţa de zi cu zi. Această unitate a celor doi, semn al comuniunii interpersonale, arată că în crearea omului a fost introdusă şi o asemănare cu comuniunea dumnezeiască".

În concluzie, putem susţine legitimitatea unei noi interpretări a Bibliei şi a Tradiţiei, care să ducă la simplificarea încrustaţiilor socio-culturale, dar care să păstreze valoarea teologică a paternităţii şi a maternităţii lui Dumnezeu, a masculinităţii şi a feminităţii umane şi a unităţii şi a diversităţii acestora. Cu multă perspicacitate, Goethe afirma că „putem vorbi despre Dumnezeu în termeni antropomorfici (omeneşte) pentru că noi înşine suntem teomorfici (făcuţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu)".

Dumnezeul masacrelor

Când răsfoim Vechiul Testament, nu putem rămâne indiferenţi la masacrele poruncite de Dumnezeu şi înfăptuite cu zel şi bucurie de mesagerii săi. Iată un exemplu din cartea lui Iosua Navi: este vorba despre o frază prin care se rezumă un lung şir de cruzimi sfinte descrise în capitolele 6 – 10: „n-a lăsat să scape nimeni ci a omorât toată suflarea, cum poruncise Domnul Dumnezeul lui Israel" (10, 40). Ce să mai spunem despre fericirea de la sfârşitul Psalmului 136, 9: „Fericit cel ce va apuca şi va lovi pruncii tăi de piatră!" sau despre pedeapsa cu moartea din Ieşirea, inclusă în „legământul" ce urmează celor zece porunci (21, 12-iy), care se referă uneori la uciderea cu pietre, sau, aşa cum citim în Leviticul

(20, 14; 21, 9), la „arderea cu foc" 7. Şi nu ne îndeamnă oare însuşi

Cristos să apucăm sabia, căci „n-am venit să aduc

pace”?

În cariera mea, de-acum lungă, de cercetător al Bibliei, participant la conferinţe şi întâlniri, autor de texte şi invitat în emisiuni televizate, întrebarea ridicată de cititor mi-a fost adresată de sute de ori. Într-adevăr, conform unei statistici elaborate de cercetătorul german Raymund Schwager, în Biblie întâlnim cel puţin şase sute de fragmente care ne spun că „popoare, regi sau indivizi i-au atacat pe alţii, i-au nimicit sau i-au ucis”; în mai bine de o mie de fragmente, mânia lui Dumnezeu se dezlănţuie, „pedepsind cu moartea, ruina, focul nimicitor, judecând, răzbunând, ameninţând cu distrugerea”, iar Dumnezeu însuşi „porunceşte explicit uciderea oamenilor” în peste o sută de fragmente.

Este limpede că raţionamentul: „se află în Biblie, deci trebuie să-i dăm crezare” devine periculos atunci când este aplicat mecanic şi literal. În acest caz, avem de-a face cu „fundamentalismul” – despre care am mai vorbit –, care, având ca punct de plecare buna-credinţă a fiecăruia şi o dorinţă de respect absolut al textului, se transformă în paradox, ca să nu spunem în absurd şi dramatic. Aşadar, este din nou vorba despre interpretarea corectă a Scripturilor, ţinând cont, pe de o parte, de componenta literară, aceea a limbajului, a felului de a se exprima, a „genurilor literare” şi aşa mai departe, iar pe de altă parte, de componenta teologică fundamentală. Biblia, Vechiul şi Noul Testament, nu este o culegere aseptică de teze sau teoreme abstracte, care să fie acceptate şi puse în practică automat. Aşa cum se desprinde din fiecare pagină a sa, Biblia este o istorie a mântuirii. Dumnezeu se arată făcându-şi simţită prezenţa printre oameni, plini de păcate şi de nelegiuiri, şi, încet, treptat şi cu răbdare, îi călăuzeşte pe aceştia către noi orizonturi de adevăr şi de iubire, mai înalte şi desăvârşite.

Aşadar, Revelaţia nu este un cuvânt care să plutească în văzduh şi care să fie comunicat numai prin extaz, ci este concepută ca o sămânţă sau un sâmbure care încolţeşte şi

îşi croieşte drum prin pământul surd şi opac al vieţii lumeşti. Nu trebuie să ne oprim la fragmentele scoase din context: acestea sunt o expresie a învăţăturii răbdătoare şi îndelungate pe care Dumnezeu o dă „inimilor împietrite" sau „grumazului tăbăcit" al omului. Acelaşi lucru se poate spune şi despre violenţele din epoca creştină, în ciuda inadvertenţei evidente între acest comportament şi cuvântul Evangheliei.

Dar, chiar dacă nu se dezvăluie ţinta către care ne conduce Cristos – „pacea noastră", aşa cum o defineşte Sfântul Pavel, cel care ne îndeamnă să „întoarcem şi celălalt obraz" –, în Vechiul Testament este înfăţişat deja un Dumnezeu care iartă până la a mia generaţie (*Ieşirea* 34, 7), care mizează pe faptul că păcătosul se poate îndrepta, care se răzgândeşte chiar, împiedicând dreptatea sa să se năpustească asupra relelor înfăptuite de omenire (*Ieşirea* 32, 14). Dorim să citǎm numai două texte emblematice. Primul se află în cartea profetului Iezechiel: „Oare voiesc Eu moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu, şi nu mai degrabă să se întoarcă de la căile sale şi să fie viu? [...] Căci eu nu voiesc moartea celui ce moare" (18, 23 – 32). Cel de-al doilea este extras din Cartea înţelepciunii lui Solomon: „Stăpân al puterii cum eşti, judeci cu blândeţe şi ne cârmuieşti cu multă cruţare; [...] Prin lucruri ca acestea ai învăţat pe poporul Tău că cel drept trebuie să fie iubitor de oameni" (12, 18 – 19).

Merită o menţiune aparte cuvintele rostite de Iisus şi evocate de interlocutorul nostru: „Nu socotiţi că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci sabie" (Matei io, 34). Şi în acest caz, interpretarea literală este copleşitoare. Adevărata semnificaţie a frazei este însă lineară: prin imaginea sabiei, Cristos se prezintă ca un „semn care va stârni împotriviri" (*Luca* 2, 34), drept acela care impune o luare de poziţie clară faţă de mesajul său. Acest mesaj este important şi formator în privinţa existenţei şi a alegerilor morale pentru cei care decid să-l urmeze. Confirmarea interpretării corecte a acestei

afirmaţii a lui Iisus este dată de cuvintele pe care le repetă apostolilor săi în ultima seară a vieţii sale lumeşti, când îi îndeamnă: „cel care nu are sabie să-şi vândă haina şi să-şi cumpere” în faţa reacţiei „literale” şi obtuze a discipolilor, care-i spun: „Doamne, iată aici două săbii”, Iisus, deznădăjduit, strigă: „Sunt de ajuns!” (*Luca* 22, 35 – 38).

Mânia este un păcat, dispreţul este o virtute

Am fost învăţaţi întotdeauna că mânia este un păcat capital. Atunci cum trebuie judecat un Dumnezeu mereu încruntat, precum cel prezentat în cele mai multe dintre textele Vechiului Testament? Este mult mai „dumnezeiesc” chipul lui Cristos, „blând şi cu inima plină de umilinţă”, care alege mila în locul pedepsei şi iertarea în locul mâniei. Aşadar, cum trebuie interpretată o imagine divină atât de pasională şi irascibilă ca aceea care se desprinde din Sfintele Scripturi ebraice?

În limbajul obişnuit, cuvintele „mânie”, „furie”, „îndârjire”, „dispreţ”, „indignare”, „fiere” sunt considerate sinonime. În realitate, ar trebui să le diferenţiem, nu numai în ceea ce priveşte gradul de intensitate al sentimentelor care se nasc, ci mai ales în privinţa conţinutului şi intenţiilor. Există o furie oarbă, care sfârşeşte în violenţă şi care îl detestă cu vehemenţă pe celălalt, precum detestă şi faptele sale, până ajunge la orbirea răzbunării şi chiar la asasinat. Pe de altă parte, există şi indignarea în faţa unei nedreptăţi evidente şi dovedite. Am putea simplifica, spunând că mânia este un păcat capital, în vreme ce dispreţul poate fi o virtute.

Desigur, graniţa dintre aceste două instanţe morale nu este deloc stabilă şi clară şi se poate trece uşor dintr-o parte în cealaltă. Această distincţie este fundamentală însă tocmai pentru a înţelege „mânia lui Dumnezeu”, adesea amintită în Biblie. Cum am menţionat într-un răspuns precedent, este interesant să observăm că, în ebraică, cuvântul „mânie” este exprimat de obicei printr-o onomatopee, a/, care literalmente înseamnă „nas”, astfel indicând sonor pufnirea unui om mânios. Este evident că,

dacă i se atribuie lui Dumnezeu, acest termen este de factură antropomorfică, adică asemănare omenească prin care este reprezentat Dumnezeu.

În Biblie, Domnul nu este o entitate absconsă şi indescifrabilă, „o încâlceală de iţe cărora nu li se dă de capăt”, cum spunea o veche rugăciune sumeriană închinată zeului Enlil. Domnul este un Dumnezeu moral, care nu rămâne indiferent în faţa binelui şi răului şi intervine în istorie prin judecata Sa, în momente care nu pot fi anticipate de om, ci care sunt concepute în funcţie de viziunea Sa de ansamblu asupra lumii create. Să ne gândim, de exemplu, la nimicirea Sodomei şi a Gomorei, „pe care le-a stricat Domnul în mânia Sa şi în iuţimea Sa” (*Deuteronomul* 29, 22). Totuşi, mânia lui Dumnezeu nu este oarbă, ci El încercă mereu să-l aducă pe păcătos pe calea cea dreaptă.

De aceea, Dumnezeu se arată, pe de o parte, drept şi sever şi „nu lasă nepedepsit pe cel ce păcătuieşte; care pentru păcatele părinţilor pedepseşte pe copii şi pe copiii copiilor, până la al treilea şi al patrulea neam”, însă, pe de altă parte, este şi „iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare şi dreptate, care păzeşte adevărul şi arată milă la mii de neamuri” (*Ieşirea* 34, 6 – 7). Aşadar, un Dumnezeu cu desăvârşire drept, cel de al treilea şi al patrulea neam fiind un simbol al împlinirii, dar şi un Dumnezeu care este, mai presus de toate, iubire, care se milostiveşte de „mii de neamuri”, ceea ce simbolizează infinitul. Aşa cum am subliniat cu altă ocazie, El nu doreşte „moartea păcătosului”, ci ca acesta „mai degrabă să se întoarcă de la căile sale şi să fie viu” (*Iezechiel* 18, 23).

Cristos însuşi, care se arată blând şi cu inima plină de umilinţă şi care îi fericeşte pe cei blânzi, îşi arată dispreţul atât prin fapte, cât şi prin cuvinte. Să ne gândim numai la „biciul de ştreanguri” cu care îi loveşte cu indignare pe negustorii din templu: „i-a scos pe toţi afară din templu, şi oile şi boii, iar schimbătorilor le-a vărsat

banii şi le-a răsturnat mesele” (*Ioan 2*, 13 – 16). El alege neprihănirea credinţei şi dreptatea cea adevărată. Să citim capitolul 23 din Evanghelia după Matei, care conţine acea înşiruire de şapte „Vai vouă!”, atacuri ameninţătoare ale lui Iisus împotriva nelegiuirilor, în stilul profeţilor din vechime (a se vedea *Isaia* 5, 8 – 23). Cu toate acestea, aşa cum observa Sfântul Pavel, menirea cea de pe urmă a lui Cristos este de a ne „izbăvi de mânia” lui Dumnezeu prin sângele Lui (*Romani* 3, 9), întrupându-se şi mărturisind astfel că Dumnezeu este iubire (*1 Ioan* 4, 8 – 16).

Oare Vechiul Testament îi este cu adevărat trebuincios creştinului?

Admir efortul teologilor creştini de a pune în valoare şi Vechiul Testament; înţeleg că există o tradiţie a Bisericii, prin care li s-a propus credincioşilor să citească în timpul liturghiei Scripturile ebraice, interpretându-le însă în lumina Noului Testament. Desigur, în Scripturile ebraice se găsesc pagini preţioase din punct de vedere literar; iar unele sunt valabile şi pentru noi, creştinii (mă gândesc la Psalmi şi la unele texte ale profeţilor). Dar haideţi să spunem lucrurilor pe nume: nouă, creştinilor; nu ne este oare de ajuns Evanghelia? De ce trebuie să investim atâtea resurse teologice ca să justificăm numeroase capitole din Vechiul Testament, pline de cruzimi sfinte şi de fărădelegi, care nu se deosebesc prea mult de atâtea sure din Coran?

De ce să ne pierdem vremea explicând Vechiul Testament, interpretându-l spre a-i „justifica” paginile dificile şi şocante, când avem lumina limpede a Noului Testament, care l-ar putea înlocui pe cel Vechi? Ei bine, termenul explicit sau subînţeles al acestei întrebări este tocmai înţelesul cuvântului „înlocuire” Oare noul Legământ pecetluit prin Cristos nu-l înlocuieşte şi nu-l declasează pe cel de pe Muntele Sinai făcut prin Moise? Aceasta este o concepţie veche, formalizată în secolul al II-lea de un teolog pe nume Marcion, care ajungea chiar să propună un dualism între Dumnezeul nemilos din Vechiul Testament şi Dumnezeul iubirii vestit de Cristos.

Este important să remarcăm faptul că, încă de la începuturile sale, Biserica a reacţionat cu asprime la această teorie, condamnând-o prin condeiul primilor săi mari înţelepţi (Ireneu, Tertulian, Origene şi alţii). Cu toate acestea, ideea a persistat de-a lungul secolelor, chiar şi în artă: de exemplu, pe uşa monumentală a catedralei din Strasbourg, Sinagoga este personificată printr-o femeie legată la ochi, care scapă din mână tablele Legii şi ţine o suliţă ruptă, în vreme ce Biserica merge triumfătoare cu crucea şi pocalul.

Această concepţie stârneşte nedumerire, nu numai din necesitatea de dialog între religii propovăduită în Conciliul Vatican II, ci şi pentru că ne amintim aceste câteva cuvinte ale lui Cristos: „Să nu socotiţi că am venit să stric Legea sau prorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc" (*Matei* 5, 17). Desigur, mai apoi va spune: „Aţi auzit că s-a zis celor de demult, [...] Eu însă vă spun [...] Totuşi, privite cu atenţie, acele „antiteze" citate de Matei (5, 21 – 48) nu sunt atât o negare a trecutului, cât mai ales o încercare de a elibera vechile precepte de minimalismul lor literal, spre a pune în lumină încărcătura lor cu siguranţă pozitivă, ducându-le către desăvârşire: de exemplu, să fie condamnată nu numai crima, ci şi orice vătămare a aproapelui. Sfântul Pavel nu combate Tora, Legea biblică – pe care, dimpotrivă, o numeşte „sfântă" şi cale a învăţăturii care duce la Cristos –, ci interpretarea îngustă şi pasională care se manifesta în anumite cercuri iudaice din acele vremuri. El aminteşte că legământul lui Dumnezeu cu poporul lui Israel n-a fost niciodată întru totul anulat, „căci darurile şi chemarea lui Dumnezeu nu se pot lua înapoi" (*Romani* 11, 29).

Atunci cum să facă un creştin ca să primească cum se cuvine ambele Testamente? Trebuie să le considere expresia unei singure istorii a mântuirii, care – tocmai pentru că este istorie, deci succesiune temporală şi progresie – este alcătuită din diferite etape, dar este parte a unui singur ţel unitar transcendent, cel al mântuirii.

Fiecare etapă a acestui drum are o anumită valoare şi eficienţă, însă numai în cadrul unei aspiraţii globale către viitor, către Cristos. Aşa cum iudaismul este îndreptat către viitorul împlinirii mesianice, creştinismul se bazează pe trecutul mântuirii poporului lui Israel, ceea ce explică semnificaţia prezentului cristologic pe care îl trăim. Există un dialog permanent: comunicarea şi înţelegerea cuvântului de pe urmă nu sunt depline dacă nu urmărim dialogul în toată înşiruirea etapelor sale precedente.

Când citim Biblia, are loc un proces dublu: pe de o parte, trecutul Vechiului Testament se deschide către acel „dincolo" mesianic, deci către prezentul creştin, iar pe de altă parte, creştinismul din prezent priveşte retrospectiv pentru a găsi rădăcini şi motivaţii exprimate şi împlinite în trecutul profetic al Israelului. Acest proces are loc pentru că ambele Testamente reprezintă „teologia", adică un discurs unic (*logos*) al unui singur Dumnezeu (*Theos*). Este un discurs transcendent divin, dar distribuit şi dilatat în timpul istoric, deci este progresiv şi delimitat de elemente legate de întâmplări umane, limbaje contextualizate, realismul aşa-zisei „întrupări", prin care Dumnezeu se arată nouă. Dumnezeu nu ni se arată în neprihănirea cerurilor transcendente, ci pe tărâmul greu al istoriei omeneşti. Iată de ce drumul are etape dificile şi vremelnice, proprii drumului istoriei, care, prin evoluţie şi îndârjire, duc către purificare şi împlinire. Însă aceste etape conţin întotdeauna un sâmbure de mântuire, de adevăr, de lumină, căci fac parte dintr-un singur proiect unitar, divin şi transcendent.

Cine au fost Mani şi Marcion?

Ca să „salveze" numeroasele pagini scandaloase din Vechiul Testament, creştinii mai ales investesc o doză mare de inteligenţă interpretativă. N-avem ce le face! Dar n-ar fi mai bine ca noi, creştinii, să ne oprim asupra Noului Testament, aşa cum au făcut învăţaţii din Antichitate Mani şi Marcion? De ce să nu-i facem mai cunoscuţi, eliberându-i din temniţa uitării în care au fost închişi de Părinţii

Bisericii oficiale?

Interlocutorul nostru se înscrie în linia celui care ne adresase întrebarea precedentă, mizând însă pe două figuri emblematice, cu totul ieşite din comun. Dintre cele două personaje evocate, Mani este de departe cel mai misterios şi mai interesant. Este atât de fascinant încât, cu câţiva ani în urmă, a cuprins imaginaţia scriitorului libanez Amin Maalouf, care i-a dedicat o biografie romanţată intitulată *Grădinile luminii*. Să începem cu el aşadar, limitându-ne la câteva observaţii (toate dicţionarele de istoria religiilor îi acordă un spaţiu amplu). Născut în Mesopotamia în anul 216, Mani a fost fondatorul unei Biserici *sui generis*, cu propriile sale ierarhii şi scrieri sacre, împletite cu cele biblice. Aceste scrieri au ieşit la iveală începând cu secolul al XIX-lea, la Turfan, în Turkestanul chinez, prin traduceri în limbile autohtone, în Egipt, prin texte în limba coptă (mai ales cele descoperite la Medinet Madi în 1930), precum şi indirect, în diferitele mărturii ale Părinţilor Bisericii şi ale istoricilor din Antichitate, creştini şi musulmani, care polemizează adesea împotriva acestei doctrine.

Mani, care se credea urmaşul unor personaje biblice precum Set, Enoh, Sem şi chiar al lui Iisus Cristos, însă îi considera drept înaintaşi pe calea eliberării lumii din robia răului şi pe Buddha şi Zarathustra, se prezenta drept Paraclitul (adică Duhul Sfânt) preexistent vestit de Cristos şi propunea o religie de tip sincretic, în care se împleteau original, dar şi foarte complex, credinţe persane, buddhiste, misterice şi creştine. Desigur, nu putem descrie aici complicatul sistem de gândire, adesea bazat pe imagini, simboluri şi reprezentări; acest sistem a cucerit însă învăţaţi şi oameni simpli deopotrivă, răspândindu-se până în China, dar şi în Occident.

Este semnificativ cazul Sfântului Augustin, care, de la vârsta de 19 ani, a fost implicat vreme de un deceniu în această mişcare, care l-a şi ajutat prin forţă şi influenţă atunci când, în anul 384 (la vârsta de 30 de ani) s-a dus la

Roma ca să obţină catedra de retorică de la Milano. Însă cunoscutul Părinte al Bisericii a renunţat la această credinţă, povestind în *Confesiuni* cum s-a convertit la creştinismul adevărat şi a început să conteste cu asprime doctrina lui Mani. Este suficient să citim opera *De utilitate credendi*, scrisă cu scopul de a-l convinge pe prietenul său Honoratus să renunţe la maniheism.

Nucleul acestei mişcări religioase organizate într-o adevărată Biserică era de tip dual. Istoria este construită pe înfruntarea dintre Dumnezeul luminii şi anti-Dumnezeul întunericului, în existenţa omenească se amestecă în mod tragic binele şi răul, însă la începuturile creaţiei şi la sfârşitul vremurilor cele două principii, precum şi adepţii lor, sunt clar separate. Datoria celor care îl urmau pe Mani era să găsească răul şi întunericul şi să lupte împotriva lor. Deşi era acceptat numai parţial, Vechiul Testament era văzut mai ales negativ, fiind deci respins în favoarea Noului Testament, care, aşa cum am amintit, reprezenta pentru Mani profeţia venirii sale ca Paradit.

Persecutat încă din timpul vieţii, Mani a murit în temniţă în anul 277, într-un mic regat persan (a fost decapitat, iar capul i-a fost expus într-un loc public). Mani a fost condamnat ca „duşman al imperiului" creştin bizantin de către Teodosie, în anul 382, precum şi de către diferite sinoade locale, de exemplu cel de la Braga din 361, sau prin documentele ecleziastice care, între secolele al XI-lea şi al XII-lea, au fost emise împotriva mişcărilor „cathare" (de exemplu albigenzii), care se inspirau din doctrinele dualiste maniheiste. Adesea, aceste doctrine au fascinat anumite cercuri creştine, atât datorită esoterismului lor complex, cât şi pentru că simplificau cu uşurinţă realitatea, împărţind-o în bine şi rău, în lumină şi întuneric.

Marcion însă, deja amintit de noi în răspunsul precedent, era un creştin în adevăratul sens al cuvântului, fiul episcopului din Sinope, la Marea Neagră, om înstărit şi teolog. Ajuns la Roma în 140 – 144, s-a bucurat de un

oarecare succes, dar a fost excomunicat mai apoi pentru erezie; ca urmare, şi-a înfiinţat o Biserică proprie, care a supravieţuit vreme de aproape trei secole după moartea sa, survenită în jurul anului 160. Plecând de la textele Sfântului Pavel şi de la antiteza sa dintre Lege şi Evanghelie, Marcion, la fel ca Mani, susţinea opoziţia dintre două divinităţi: Demiurgul care a creat lumea, o divinitate plină de cruzime care se arată în Vechiul Testament, şi „Tatăl îndurării”, care se arată în Cristos. Marcion a identificat în Noul Testament unele fragmente inspirate de acest Dumnezeu Tată, lipsite de orice element iudaic; acestea sunt: Predica de pe munte, Evanghelia după Luca şi zece dintre epistolele apostolului Pavel. Răspunsul Bisericii a fost tranşant şi sever. Policarp, episcopul Smirnei, l-a caracterizat concis: „Îl văd în tine pe întâiul născut al Satanei”; autorul creştin african Tertulian a scris un tratat *împotriva lui Marcion*, prin intermediul căruia s-a putut reconstitui opera *Antiteze* a lui Marcion, ajunsă până la noi numai fragmentar. Şi Sfântul Augustin a scris împotriva gândirii lui Marcion. Aceste erezii au fost un imbold pentru Biserică: astfel, s-a hotărât stabilirea Canonului Sfintelor Scripturi, care cuprinde şi Vechiul Testament.

„Ce este adevărul?”

În zilele noastre, auzim adesea spunându-se că nu există adevăr, ci numai interpretări ale acestuia. Filosofia clasică şi cea creştină au avut o cu totul altă poziţie, recunoscând întâietatea adevărului, care este preexistent, dat şi constituit în sine, deci reprezintă punctul de referinţă obligatoriu al interpretării. Tocmai pentru că este de natură subiectivă, interpretarea poate avea forme diferite, care trebuie însă confruntate cu ceea ce este „dat”, cu adevărul. Această concepţie se aplică mai ales în teologie. Este neîndoielnic faptul că, în cultura contemporană, întrebarea rostită de Pilat, Ce este adevărul? e repetată cu acelaşi scepticism, ca să nu spunem chiar cu sarcasm. Aceasta să fie oare realitatea

vremurilor noastre „relativiste”? Iar noi trebuie oare să ne adaptăm la ea?

Subiectul deschis de cel care-mi adresează întrebarea este hotărâtor pentru orice reflecţie filosofică şi religioasă, dar este atât de vast şi de complex, încât, într-un răspuns concis, presupune numai o schiţă sau o tendinţă, împotriva căreia, desigur, se pot ridica multe obiecţii, semne de întrebare şi contestaţii, în marea tradiţie clasică şi creştină, adevărul este văzut ca un *primum*, care ne precedă şi către care tinde căutarea omului, precum va afirma simbolic Robert Muşii în romanul neterminat *Omul fără însuşiri* (publicat între 1930 şi 1943): „Adevărul nu este un cristal pe care să-l ţii în buzunar, ci este o mare nemărginită în care te scufunzi”. Tot astfel, în *Minima moralia* (1951), filosoful german Theodor W. Adorno admite că, aşa cum se întâmplă şi în cazul fericirii, „nu poţi avea adevărul, ci trebuie să fii adevărul”.

În filosofia greacă, adevărul, *eunomia*, adică referirea la dreptatea „obiectivă” în sine, este izvorul normei etice, astfel că *aletheia*, ţintă a orientării, este antemergătoare activităţii intelectuale, ceea ce face ca esenţa filosofiei să fie căutarea şi slujirea adevărului, care se află mai presus de filosofie şi reprezintă obiectul acesteia. Modernitatea a modificat mult această viziune, propunând un model alternativ, care are ca punct de plecare pozitivismul legislativ enunţat în *Leviatanul* (1651) filosofului englez Thomas Hobbes prin celebra afirmaţie „*Auctoritas non veritasfacit legem*”. Aşadar, adevărului intrinsec i se opunea autoritatea civilă sau religioasă, care putea să impună reguli făcând abstracţie de adevăr, în funcţie de diferite situaţii şi interese.

De aici s-a ajuns până la intoleranţa faţă de adevărul în sens „clasic” evocat mai sus, considerând acest adevăr drept o fosilă a cercetării intelectuale. „*Truth, whatever that îs, definitely takes the hindmost*”, avertiza filosoful Patricia Smith Churchland: adevărul, oricare ar fi acela, nu

trebuie să mai ocupe prima poziţie de referinţă, ci trebuie să fie ascuns pe uliţe dosnice, în ariergarda şi balastul gândirii. Unii îl consideră chiar nociv pentru cercetarea corectă şi liberă. Am citat deja spusele filosofului Sandra Harding, care, răsturnând bine-cunoscutele cuvinte ale lui Cristos redate în Evanghelia după Ioan, „Adevărul vă va face liberi", declara: „Adevărul, oricare ar fi acesta, nu vă va face liberi". Filosoful Michel Foucault atrăgea atenţia că tocmai conceptul de adevăr, privit exclusiv, impus şi, în cele din urmă, asupritor, este un pericol grav pentru intelect.

În acest context se plasează, în antiteză, insistenta „întoarcere la adevăr" inaugurată deja prin enciclica *Fides et ratio* (1998) emisă de Papa Ioan Paul II, unde putem citi că „este necesară o filosofie cu adevărat de natură metafizică, capabilă să depăşească datele empirice ca să ajungă la un rezultat absolut, ultim, fundamental în căutarea adevărului" (nr. 83). Dar această cale se extinde tot mai mult mai ales prin Papa Benedict XVI, pornind de la discursul de la Regensburg (2006), de-acum celebru, a cărui idee centrală constă în afirmaţia că „etosul demersului ştiinţific este dorinţa de a se supune adevărului" Astfel, se depăşeşte concepţia conform căreia ştiinţa ar fi numai „tehnică", limitată la fenomenologie şi la funcţionalitate, se trece dincolo de „limitarea autoimpusă de raţiune, către ceea ce se poate verifica prin experiment" şi se oferă posibilitatea comparării ştiinţei cu orizontul mai larg al „metafizicii". Iată coordonatele generale în cadrul cărora teologia şi ştiinţa, filosofia şi etica, fiecare cu propriul statut metodologic, se pot confrunta şi pot dialoga!

Întrebările „laice".

Nu există o reţetă a culturii. Dar, cum cultura nu este erudiţie, cultură devine numai ceea ce, pătrunzând în cunoştinţă şi devenind parte a acesteia, îmbogăţeşte conştiinţa.

CESARE BRANDI, *Dialoguri*

Privit prin prisma conotaţiei sale tradiţionale – care era, paradoxal, religioasă, întrucât îl desemna pe credinciosul de rând, din „popor” (din gr. *Laos*) *y* deosebit de preoţii cultului –, termenul „laic” a devenit în zilele noastre stindardul alternativei la credinţă, la instituţia Bisericii, la gândirea teologică, îl folosim aici în sens general şi „moderat”, numindu-i „laici” pe cei care, deşi nu fac parte din orizontul creştin, i se adresează acestuia prin întrebări, uneori provocatoare. Iată explicaţia titlului acestei părţi!

Portretul cel mai înalt al acestui „laic” ar putea fi creionat prin cuvintele unuia dintre cei mai mari scriitori suedezi din secolul al XX-lea, Stig Dagerman, care s-a sinucis în 1954, la numai 31 de ani. În cartea *Nevoia noastră de consolare*, acesta mărturisea: „Îmi lipseşte credinţa, deci nu voi putea fi niciodată un om fericit, căci un om fericit nu se poate teme că propria-i viaţă nu-i altceva decât o rătăcire fără sens către o moarte sigură. N-am moştenit nici avântul tăinuit al scepticului, nici fascinaţia pentru pustiu a raţionalistului, nici nevinovăţia arzătoare a ateului”. Iată de ce cuvântul de căpătâi al „laicului” (dar nu numai al său, căci toţi „rătăcim fără sens” la un moment dat) ar trebui să fie tocmai „căutarea”, întrebarea.

În paginile care urmează, am trasat trei căi pentru această căutare. Prima este calea culturii, care presupune întrebări asupra legăturilor sale cu valorile religioase, adesea substanţă şi hrană pentru cultură. Cea de-a doua cale vede credinţa şi ştiinţa mergând împreună, dar pe versante diferite şi îndepărtate. Cea de-a treia şi ultima cale este aceea care duce către piaţa publică a oraşului, unde se adună oamenii cu întrebările lor existenţiale. Cultura, ştiinţa şi societatea adresează întrebări credinţei şi le cer credincioşilor: „fiţi gata totdeauna să răspundeţi oricui vă cere socoteală despre nădejdea voastră, dar cu blândeţe şi teamă” (i *Petru* 3, 15 – 16).

Avraam, Moise, Iov şi Iisus la şcoală?

De ce se învaţă la şcoală despre clasicii greci, cu miturile lor, iar Biblia se studiază mult mai puţin, deşi este fundamentală pentru a înţelege arta şi cultura occidentală? În sine, întrebarea este simplă, însă presupune diferite precauţii, nu în ultimul rând aceea de a se evita confuzia cu „ora de religie”. Nu este vorba despre introducerea unei materii opţionale, ci a uneia obligatorii pentru toţi, reprezentând cunoştinţe necesare şi de neînlocuit.

Cu câtva timp în urmă, Umberto Eco scria într-o publicaţie săptămânală un fragment citat adesea, care pare să anticipeze această întrebare: „De ce elevii trebuie să ştie totul despre zeii lui Homer şi aproape nimic despre Moise? De ce *Divina Comedie* şi nu Cântarea Cântărilor?” încă din secolul al XIX-lea, un alt „laic”, Francesco de Sanctis, în opera *Tinereţea*, era uimit de faptul că „în şcolile noastre, unde ne dau de citit atâtea frivolităţi, n-a pătruns antologia biblică, foarte importantă pentru a cultiva spiritul religios, care reprezintă sentimentul moral în sensul său cel mai elevat”.

Discursul nu se referă la ora de religie – aceasta ar trebui oricum să aibă ca principal punct de referinţă Biblia –, ci la cultura generală şi la etica pe care şcoala le oferă. Aşa cum sublinia un critic literar canadian, Northrop Frye (1912 – 1991).

Sfânta Scriptură este „marele cod” (acesta este titlul operei sale pe această temă, publicată în 1982), cheia fundamentală pentru a înţelege civilizaţia occidentală. Studierea aprofundată a Vechiului şi a Noului Testament este necesară pentru a izbuti să ne descifrăm propriile rădăcini literare, artistice şi sociale.

Dacă ne oprim la domeniul artelor figurative, ne întrebăm dacă se pot descifra subiectele şi se pot percepe aluziile şi mesajele exprimate de-a lungul multor secole de arta occidentală fără să facem apel la imensul repertoriu iconografic reprezentat de paginile biblice. Marc Chagall declara că Biblia este „alfabetul colorat în care nu numai eu, ci aproape toţi pictorii şi-au înmuiat penelul de-a lungul

secolelor”. Într-adevăr, Scriptura este „o grădină de simboluri, de imagini şi de istorisiri”, populată cu o mulţime de personaje şi luminată de raza misterului, aşa cum o definea poetul T.S. Eliot. Aceasta este grădina în care au pătruns mii de poeţi, scriitori, sculptori, filosofi şi chiar regizori ai zilelor noastre (să ne gândim numai la filmele *Evanghelia după Matei*, de Pier Paolo Pasolini, sau la *Facerea*, de Ermanno Olmi).

Fără doar şi poate, interpretarea şi redarea cuvintelor biblice n-au fost întotdeauna desăvârşite. În unele cazuri s-a ajuns chiar la degenerări şi la adevărate răsturnări ale textului. Să dăm numai exemplul lui Iov, pe care arta ni l-a prezentat ca pe un model de răbdare în suferinţă, înlăturând partea centrală a cărţii, o meditaţie dramatică asupra punerii la încercare a credinţei şi asupra adevăratului chip al lui Dumnezeu.

Este totuşi indiscutabil că arta, literatura şi cultura în genere au apropiat, au actualizat şi au transfigurat chiar paginile biblice, aducându-le la viaţă, în toată puterea şi splendoarea lor, în faţa a milioane de oameni. Există nenumărate exemple, şi fiecare dintre noi şi-ar putea adăuga mărturia la cele pe care le-am putea enumera. Aş dori să evoc numai puterea pe care o are muzica în a da viaţă şi forţă patimilor lui Cristos povestite în Evanghelia după Matei (cum am putea să-l ocolim pe Bach?), sau în a da intensitate şi puritate rugăciunii Psalmilor (cum să nu ne gândim la cânturile gregoriene?).

Dar trebuie să facem o observaţie care depăşeşte problema ridicată de întrebare. O analiză a Bibliei din punct de vedere estetic este necesară nu numai pentru a înţelege istoria culturii (cum am putea explica oare *Divina Comedie* fără să cunoaştem Sfânta Scriptură?), ci permite şi o mai bună punere în valoare a Bibliei înseşi. În multitudinea celor 73 de cărţi din care este alcătuită, aceasta se prezintă ca o operă literară ce conţine toate resursele, genurile, simbolurile şi formele literare. Nu este un tratat schematic sau o culegere seacă de adevăruri, ci

este istoria unei Revelaţii divine exprimate în timp, spaţiu şi limbaj.

Cu cât cunoaştem mai bine cuvintele cu semnificaţiile şi nuanţele lor, cu atât pătrundem mai adânc în frumuseţea acelui limbaj şi izbutim să facem să scânteieze Cuvântul lui Dumnezeu. Se repetă ceea ce se petrece în întrupare: în unul Cristos se împletesc om şi Dumnezeu. Astfel, în Biblie se contopesc cuvinte şi Cuvânt, came şi Duh, limbaj şi Taină; întâlnind cuvintele, îl descoperim pe Dumnezeu, pe care acestea încearcă să ni-L dezvăluie.

Aşa cum a dovedit adesea în scrierile sale teologul Hans Urs von Balthasar, *via pulchritudinis*, calea frumuseţii care străluceşte în Biblie şi se reflectă în cultură, este o cale aleasă care ne duce către Dumnezeu. Chiar Iisus Cristos se defineşte în Evanghelia după Ioan drept păstorul „fealds”, adică păstorul „cel frumos”, iar în această frumuseţe se contopesc farmecul şi bunătatea. Prin intermediul frumuseţii pure se poate ajunge la lumina, la bunătatea, la adevărul dumnezeiesc. Aşadar, dorinţa noastră este dublă: pe de o parte, vrem să descoperim în Biblie rădăcinile noastre culturale. În însemnările preliminare pentru *Aurora* (1881), un filosof ateu precum Friedrich Nietzsche recunoştea că „pentru noi, Avraam înseamnă mai mult decât orice alt personaj din istoria greacă sau germană” Pe de altă parte, aprofundarea esteticii Bibliei nu poate decât să ne facă să descoperim şi mai adânc frumuseţea mesajului său şi a autorului său ultim, Dumnezeu; căci, aşa cum afirma scriitorul german Hermann Hesse în opera *El şi celălalt* publicată în 1919, „arta înseamnă să-l înfăţişezi pe Dumnezeu întru totul”.

Biblia, „marele cod” al culturii occidentale

Auzim adesea că Biblia este numită „marele codu al culturii occidentale. Departe de mine gândul de a considera că, pentru civilizaţia noastră occidentală, cultura iudeo-creştină ar fi irelevantă! Totuşi, mi se pare că avem de-a face cu un optimism excesiv. Nu este mai puţin adevărat că există un curent cultural occidental de

respingere fermă a aceluiaşi „mare codu şi că s-a manifestat chiar şi agresivitate faţă de gândirea sau etica iudeo-creştină (din partea filosofului Nietzsche de exemplu). Oare nu este la fel de adevărat că, adesea, patrimoniul biblic este impropriu folosit şi deformat chiar de către Părinţii Bisericii, care bruscau textele sfinte după cum le convenea, ducând la adevărate degenerări ale mesajului biblic?

Interlocutorul nostru are dreptate. Aşa cum am mai menţionat, formularea „marele cod" a fost făcută cunoscută de criticul Northrop Frye, dar a fost inventată de cunoscutul artist vizionar William Blake (1757 – 1827). Ei bine, în diferitele adaptări ale Bibliei în cultura occidentală au existat adesea degenerări. De altfel, interpretarea unui text pleacă adesea de la înţelegeri anterioare, transformate în lentile interpretative care deformează. Să punem între paranteze respingerea agresivă, polemică şi desacralizantă, uşor de găsit şi uneori chiar pitorească (se spune că, într-o anumită perioadă a vieţii sale, Henry Miller şi-ar fi desenat două cruci pe tălpile pantofilor, ca să calce în picioare acest simbol creştin fundamental). Aş dori să dau câteva exemple de distorsionări „sfinte", urmând modelul Părinţilor Bisericii şi al lecturilor alegorice pe care le-au dat Bibliei.

Textul biblic, proiectat către alte semnificaţii (chiar mistice), se transformă într-un pretext de a afirma contrariul textului de pornire. Aşa se întâmplă, după cum aminteam mai sus, cu personajul şi povestea lui Iov, denaturată şi transfigurată încă din Noul Testament, în urma unei tradiţii seculare încă active (*Iacov* 5, 11). Astfel, viaţa lui Iov devine o lecţie de răbdare, urmând numai primele două capitole în proză şi lăsând la o parte copleşitorul protest din celelalte patruzeci de capitole poetice, contestarea radicală a teologiei optimiste din acele vremuri şi chiar accentele de blasfemie care ies la iveală uneori în desfăşurarea dramei.

Rămânând la aceeaşi capodoperă biblică, suntem descumpăniţi de lectura – inteligentă totuşi – pe care a dat-o Carl Gustav Jung în *Răspuns lui Iov* (1952), în care se descrie evoluţia psihologică a lui *Jahweh*, ispitit de Satana să se înverşuneze împotriva dreptului Iov, precum şi atotputernicia sa de nestăvilit, care nu cunoaşte alte limite morale în afară de voinţa sa. Iov va fi cel care, prin protestul său, va trezi moralitatea în Dumnezeu, iar aceasta se va naşte în El prin Cristos.

Dumnezeu şi om, capabil să reunească atotputernicia şi moralitatea. Aşadar, Cristos este adevăratul „răspuns" dat lui Iov, căci este singurul care se poate revolta cu folos împotriva atotputerniciei amorale a Tatălui, amintindu-i să „nu cadă în ispită, ci să se lepede de rău". Evident, această interpretare este în afara oricărei limite istorico-critice a cărţii lui Iov.

Cam aşa gândeşte şi celălalt părinte al psihanalizei, Sigmund Freud, în triada sa eseistică *Moise şi religia monoteistă* (1934 – 1938). În această operă, principele egiptean Moise le-ar impune sclavilor evrei zeul faraonului său decăzut, monoteistul Akhenaton, marcând astfel începutul identităţii şi unirii acelui amestec de triburi. Odată ce capătă conştiinţă de sine, acest amestec comite un „paricid", răsturnându-l pe Moise prin răzmeriţa din pustiu şi făcându-şi un nou zeu, etic, abstract, intangibil. În această linie se poate înscrie o bizară transpunere cinematografică a operei neterminate (reprezentată postum în 1957) *Moise şi Aron* de Arnold Schönberg. Transpunerea cinematografică a fost realizată de Jean-Marie Straub şi Danièle Huillet (1974). În film sunt puse faţă în faţă două concepţii asupra lui Dumnezeu: cea a lui Aron, „*în Bildern*", în imagini, demagogică şi ducând la smintirea orgiastică, şi cea „*în Begriffen*", în concepte, a lui Moise, care reprezintă un Dumnezeu abstract, aparent salvator, dar gata să subjuge prin morala sa. De aceea, filmul devine o invitaţie să ne eliberăm de orice divinitate şi să ne luăm soarta în mâini.

Ei bine, acestea şi alte interpretări distorsionate confirmă, paradoxal, ideea de „mare cod”, căci sunt mărturia forţei mesajului şi a imaginarului biblic, a fertilităţii sale ideatice, a capacităţii sale de a provoca şi de a se adapta, a poziţiei sale inconturnabile în cultura occidentală. Până la urmă, chiar trufaşul contestatar al religiei biblice, filosoful german Friedrich Nietzsche, mărturisea în însemnările preliminare pentru

Aurora: „Între ceea ce simţim atunci când citim Psalmii şi ceea ce încercăm atunci când îi citim pe Pindar şi pe Petrarca este aceeaşi diferenţă ca între patrie şi o ţară străină”.

Aculturaţie sau enculturaţie?

Trăim într-o epocă pe care optimiştii o numesc „multiculturalism” sau „interculturalism”. De fapt, colonialismul de pe vremuri şi fundamentalismul de astăzi ne arată că istoricul roman Titus Livius avea dreptate atunci când afirma în Istoria Romei că „între barbari şi toţi grecii este şi va fi mereu război” (31, 29). Oare nu tot asta spune, în vremurile noastre, politologul american Samuel Huntington în celebrul său eseu Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale, publicat în 1996? Mai are oare vreun sens să enculturalizăm creştinismul prin evanghelizare (sau, dacă vreţi, să culturalizăm prin creştinism), riscând să impunem o nouă formă de colonialism spiritual unor culturi îndepărtate şi chiar agresive în dorinţa lor renăscută de autonomie identitară?

Să facem o introducere. Cuvântul „cultură” a devenit curent începând cu secolul al XVIII-lea în Germania şi a primit conotaţii selective şi aristocratice, punând în valoare partea considerată mai nobilă în cercetarea omenească, anume cea „intelectuală”. În perioada clasică, erau folosiţi termeni mai generali, precum grecescul *paideia*, care trimitea la desăvârşirea omului, sau latinul *humanitas*, care trimitea la valorile fundamentale ale omului, de fapt la ceea ce se va numi mai târziu „civilizaţie”. Este aşadar de înţeles de ce se încearcă în

zilele noastre depăşirea conceptului iluminist de „cultură” – „cel mai dăunător concept formulat vreodată”, conform sociologului Niklas Luhmann – şi întoarcerea la o viziune mai generală şi mai cuprinzătoare, care să includă toate facultăţile umane sau sociale (de exemplu, se afirmă existenţa unei „culturi industriale”…). Iată de ce se vorbeşte despre o viziune „antropologică” asupra culturii, care cuprinde toate expresiile simbolice legate de viaţa obişnuită.

Aşadar, este de înţeles suspiciunea cu care a fost întâmpinat noul termen, „aculturaţie”, inventat în primele decenii ale secolului trecut. Conform unui fel de manifest al acestei discipline, elaborat de trei antropologi americani în 1935 şi publicat în revista American *Anthropologist*, aculturaţia ar cuprinde „toate acele fenomene care au loc atunci când între grupuri de indivizi din culturi diferite se stabilesc contacte primare îndelungate, care provoacă o transformare în modelele culturale ale unuia sau ale ambelor grupuri”. În general, termenul a căpătat o semnificaţie negativă: cultura dominantă nu este deschisă către osmoză, ci caută să-şi lase amprenta asupra celei mai slabe, creând un şoc care poate degenera într-o adevărată formă de colonialism. În *Enciclopedia europeană*, de pildă, „aculturaţia” este privită negativ, ca absorbire şi distrugere a diferenţelor etnice şi culturale ale diferitelor popoare într-un model unic, globalizant.

Dacă vrem să reducem gradul de abstractizare, să ne gândim la ideologia eurocentrică, în care „sistemului lumii” i se impune nu numai „moştenirea epistemologică”, adică viziunea despre realitate şi modelul pentru a o elabora, ci chiar modelul său practic şi economic, jucând adesea rolul de interfaţă a colonialismului în Africa şi în Asia. Şi creştinismul a fost târât în acest proces, devenind una dintre componentele de aculturaţie. Astfel, este de înţeles reacţia mişcărilor „revivaliste” sau unele forme de etnocentrism, naţionalism sau indigenism, fenomen atât de puternic, încât i-a făcut pe unii cercetători să schimbe

denumirea din „globalizare” în „glocalizare”.

Această rezervă explică de ce Biserica din zilele noastre a preferat să evite termenul „aculturaţie” pentru a descriere evanghelizarea, înlocuindu-l cu „enculturaţie”. În *Slavorum Apostoli* din 1985, Papa Ioan Paul II definea „propovăduirea” ca „întrupare a Evangheliei în culturile autohtone şi introducerea simultană a acestora în viaţa Bisericii”. Aşadar, se petrece un schimb în care, aşa cum le spunea Papa episcopilor din Kenya în 1980, „o cultură, transformată şi regenerată prin Evanghelie, face să izvorască din propria tradiţie expresii originale de viaţă, de oficiere şi de gândire creştinească”. Aşadar, termenul „enculturaţie” a căpătat conotaţii mai ales la nivel teologic, ca un semn de întrepătrundere între creştinism şi culturi, într-o confruntare rodnică, căreia îi stă mărturie întâlnirea dintre teologia creştină din secolele de început şi semnificativa moştenire greco-romană.

Aşa cum sublinia Papa, această abordare face parte din însăşi logica întrupării. Nu numai pentru că mesajul Evangheliei trebuie să fie sare, drojdie, sământă, lumină, ca să ne folosim de cunoscutele metafore biblice, ci şi întrucât Cuvântul lui Dumnezeu nu este un meteorit căzut din cer, un cufăr cu teoreme teologice gata făcute, o piatră preţioasă rece, care trebuie păstrată, ci o sământă crescută în *sarx*, adică în carnea istoriei şi a culturii omeneşti. Să ne gândim numai la confruntarea dinamică dintre Revelaţia din Vechiul Testament şi diferitele civilizaţii, de la cea nomadă la cea feniciano-cananeană, de la cea mesopotamiană la cea egipteană, de la cea hitită la cea persană şi greacă elenistică, în vreme ce creştinismul s-a confruntat cu vigoare şi chiar s-a înfruntat cu iudaismul palestinian şi al Diasporei, cu civilizaţia greco-romană, cu manifestările gnostice şi formele de cult păgâne. În 1979, Ioan Paul II afirma în faţa Comisiei Pontificale Biblice că, înainte de a se întrupa, „Cuvântul lui Dumnezeu s-a transformat în limbaj omenesc, îmbrăţişând modalităţile de exprimare ale diferitelor culturi care, de la Avraam la

Vizionarul Apocalipsei, au oferit minunatei taine a iubirii mântuitoare a lui Dumnezeu posibilitatea de a fi accesibilă şi pe înţelesul diferitelor generaţii, în ciuda marilor diferenţe istorice dintre ele" Aşadar, alegerea enculturaţiei nu ţine de tactica misionară sau de strategia pastorală în sens extins, ci este parte din însăşi credinţa creştină. Într-adevăr, Revelaţia biblică este rezultatul contopirii între *Logos* şi *sarx*, între Cuvânt şi trup, între dumnezeiesc şi omenesc, între transcendent şi istorie, la fel cum se petrece în Cristos, Fiul lui Dumnezeu şi Fiul omenirii. Astfel, nu mai par atât de paradoxale unele exprimări ale Părinţilor Bisericii, precum cea a Sfântului Iustin din *Prima Apologia*: în secolul al II-lea, acesta afirma: „La *Logos*-ul divin a luat parte tot neamul omenesc, iar cei care au trăit călăuzindu-se după *Logos* sunt creştini, chiar dacă au fost socotiţi necredincioşi, precum grecii Socrate şi Heraclit şi alţii asemenea lor" (46, 2 – 3). Este firesc însă ca această enculturaţie necesară să păstreze autenticitatea mesajului, fără să-l deformeze sau să-l atenueze, riscând chiar să-l stingă. În această lumină se înţelege cât este de necesar, de riscant şi de delicat în acelaşi timp procesul de evanghelizare interculturală.

Condamnarea teatrului?

Dintotdeauna Biserica i-a judecat aspru pe actori. Totuşi, rugăciunea nu este, până la urmă, tot o recitare? Actorul trebuie să creadă în ceea ce face, la fel cum cel care se roagă trebuie, la rândul lui, să creadă în ceea ce face. Se poate susţine că şi Iisus şi chiar Dumnezeul biblic au recitat uneori? în Facerea, după ce Adam păcătuise, Dumnezeu îl întreabă: „Unde eşti?" De ce s-a prefăcut că nu ştia unde se află omul? Cunoaşterea binelui şi a răului în urma gustării din fructul oprit îl face pe om să „recite"?

Mai întâi de toate, câteva cuvinte în chip de introducere: Biserica n-a condamnat teatrul dintotdeauna, ba chiar le-a atribuit actorilor şi un sfânt protector, deşi acesta este legendar. Sfântul Genesius, sărbătorit la 25 august, este de fapt un martir creştin din Arles, decapitat

pe malurile Ronului pentru că, din funcţia sa de cancelar imperial, refuzase să înregistreze un decret emis de Maximian împotriva creştinilor. Peste acest personaj istoric, martirizat în jurul anului 303, s-a suprapus figura legendară a unui mim numit Genesius, actor roman care s-ar fi convertit chiar în timpul unei reprezentaţii publice în cheie satirică a botezului (acest episod le-a fost atribuit şi altor martiri creştini).

Dar să intrăm în miezul întrebărilor. Mai înainte de toate, trebuie să amintim că nu lipsesc din Biblie urme de dramaturgie, cel puţin la nivel literar. În Cântarea Cântărilor, de pildă, sunt aduşi în scenă un El şi o Ea care dialoghează şi intră în contact, iar din când în când intervine un cor. La fel se întâmplă şi în Cartea lui Iov, care conţine un fel de prolog din spatele cortinei, urmat de dialogul în trei acte între protagonist şi trei prieteni; urmează apariţia neaşteptată a unui al patrulea prieten, ce pregăteşte actul final în care Dumnezeu însuşi intervine şi pecetluieşte drama. De aceea, Horace M. Kallen, de exemplu, a asemuit această operă biblică unei tragedii de Euripide, iar John F. Genung a numit-o explicit reprezentare tragico-eroică.

Problema se complică atunci când pătrundem în substanţa întrebării. Critica pe care Părinţii Bisericii o aduceau teatrului era întemeiată pe faptul că, pe-atunci, teatrul era apanajul şi expresia culturii păgâne; era vorba aşadar de un demers pastoral şi apologetic. Structura „dramatică” în sine este privită altfel. „Orice dramă inventată reflectă o dramă care nu este inventată” scria în *Jurnalul* său scriitorul catolic francez François Mauriac, în vreme ce poetul german Novalis, definea teatrul drept „o reflecţie activă a omului asupra lui însuşi” (*Fragmente*). Aşadar, teatrul nu este simplă ficţiune, ci o tipologie a realităţii; ca atare, devine mesaj, interpretare, reprezentare.

Dar există o altă implicaţie, mai drastică: însuşi ritualul religios are un versant „dramatic”, iar termenul

„dramă” are aici întreaga sa valoare de „acţiune” puternică şi reprezentativă. Cuvântul şi gestul reprezintă şi pun în practică adevărul pe care vor să-l comunice. În creştinism, este emblematică „taina”, reprezentarea rituală eficace a mântuirii. Iată câteva elemente în istorisirea Cinei celei de Taină: pâinea şi vinul de pe masă, cuvintele preotului care transformă „recitarea” în eveniment, memoria narativă în prezenţă şi aducerea aminte în euharistie. În aceeaşi linie se înscria şi *zikkarôn*, memorialul Paştelui evreiesc. Prin intermediul secvenţei dramatice a mielului jertfit, evenimentul din trecut, ieşirea poporului lui Israel din robia egipteană, nu era doar comemorat, ci acest eveniment devenea viu, prezent, eficient, mântuitor şi eliberator, în lumina acestor consideraţii, drama în sensul cel mai înalt al cuvântului nu este numai un semn şi o prefigurare, ci face parte din ritual, din liturghie, din sacru.

Credinţă şi ştiinţă în dialog

Vreme îndelungată, credinţa şi ştiinţa au fost considerate antagoniste. Pe de o parte, Biserica „punea piedica ştiinţei: Calilei este numai unul dintre exemplele care au devenit simboluri eterne. Pe de altă parte, ştiinţa considera că teologia este o relicvă prăfuită a unui trecut dogmatic. Este evident că aceste două realităţi au metode şi căi diferite, dar întrebarea este dacă se pot intersecta şi dacă pot dialoga uneori, în folosul ambelor părţi, fără a face confuzii între domenii diferite, fără a ajunge la abuzuri sau la interferenţe cu rezultate nedorite.

În 1878, Nietzsche scria în *Omenesc, prea omenesc*: „Între religie şi ştiinţă nu există nici înrudire, nici prietenie, dar nici duşmănie: trăiesc în sfere diferite”. Aşa cum observă pe bună dreptate interlocutorul nostru, respectarea acestei afirmaţii ne permite să evităm „confuzii, abuzuri sau interferenţe”. Mai recent, aceeaşi idee a fost reluată de omul de ştiinţă american Stephen J. Gould, prin celebra formulare Non-*Overlapping-Magisteria* (Noma), adică lipsa de suprapunere între căile cunoaşterii

filozofico-teologice şi cele ale cunoaşterii empirico-ştiinţifice. Reprezentând două niveluri metodologice, epistemologice şi lingvistice, acestea nu se pot intersecta, nu pot fi comparate între ele şi sunt intraductibile reciproc, de aceea nu pot intra în conflict.

Această diferenţiere sau autonomie trebuie păstrată şi apărată, căci ştiinţa se dedică datelor şi faptelor, punându-şi întrebarea „cum?”, în vreme ce metafizica şi religia se dedică valorilor, semnificaţiilor ultime, punându-şi întrebarea „de ce?” Acestea fiind spuse, putem face un pas înainte, fără a cădea în ispita unor acorduri „sincretice” facile. Ştiinţa şi teologia au făcut adesea schimb de componente lingvistice şi scheme interpretative; un exemplu în acest sens este recursul la alte limbaje şi la modele simbolice în ştiinţă. Mai mult, cele două discipline au un obiect de cercetare comun (omul, cosmosul, fiinţa). Prin urmare, cercetătorul polonez Michal Heller, laureat al Premiului Templeton în 2008, are dreptate când afirmă, în eseul *Noua fizică şi noua teologie*, că „există unele tipuri de afirmaţii care permit transferul din domeniul ştiinţelor experimentale în cel filosofic şi viceversa, fără a confunda nivelurile”.

Rezultatele pot fi chiar productive: să ne gândim la contribuţia pe care filosofia a oferit-o ştiinţei în privinţa categoriilor „timp” şi „spaţiu”, mai ales în cadrul teoriei relativităţii. Mai mult, continuă Heller, „diferenţa dintre niveluri n-ar trebui să îngăduie ca posibilitatea unei sinteze să fie exclusă a priori” Pe lângă „teoria celor două niveluri” la care ne refeream mai sus, încă valabilă pe plan metodologic, capătă importanţă o nouă teorie subsidiară şi semnificativă, cea „a dialogului” Aceasta a fost conturată mai ales de Józef Tischner, care s-a bazat pe unitatea fiinţei omeneşti în nodul ultim al conştiinţei de sine, datorită căreia mulţimea căilor cunoaşterii tinde către o sinteză finală coerentă. Într-adevăr, cunoaşterea omenească nu este lineară, nu este exclusiv raţională, experimentală sau logico-formală, ci simbolică, intuitivă, afectivă, estetică.

În concluzie, pe de o parte, trebuie să recunoaştem complexitatea realităţii: „fenomenul” căruia i se dedică ştiinţa, adică „scena” cum se spune de obicei, nu este independent de „temelia” profundă care stă la baza sa; aşadar, fizica şi metafizica sunt diferite, dar nu sunt separate şi lipsite de comunicare. Pe de altă parte, cunoaşterea omenească este la fel de complexă; aşadar, ca să-l citǎm pe Pascal, trebuie să evităm „două excese: să excludem raţiunea şi să nu admitem nimic altceva în afară de raţiune” (*Cugetări* nr. 3, conform ediţiei Chevalier).

Credinţă şi evoluţie biologică în istoria gândirii occidentale se înfruntă două tipuri de extremism: între Dumnezeul activ, care, după ce a creat lumea, continuă să intervină ca s-o modifice (poziţie care se opune fixităţii creaţioniste), şi Dumnezeul contemplativ, cel care, ca să-l citǎm pe Leibniz, a creat cea mai bună dintre lumile posibile, ce nu necesită nicio altă intervenţie după creare. Ţinând cont de capitolul 1 al Facerii, ce poziţie trebuie să adoptăm, mai ales în ceea ce priveşte evoluţia fiinţei omeneşti, făcând referire şi la afirmaţia dintr-o comunicare pregătitoare a Conciliului Vatican I, conform căreia „este mârşavă acea doctrină care consideră că specia umană se trage dintr-o maimuţă păroasă”?

Mai întâi de toate, să facem câteva precizări. Prima este că, dacă ne bazăm pe texte polemice, indiferent dacă acestea sunt apologetice sau raţionaliste, nu ajungem prea departe. Să ne gândim, de pildă, că tocmai pe vremea Conciliului Vatican I (care, oricum, n-a dezbătut această problemă), un teoretician al evoluţionismului precum Ernst Heinrich Haeckel îl numea fără jenă pe Dumnezeu „Vertebratul aeriform”! Cea de-a doua precizare este că, dincolo de tonul ironic, interlocutorul nostru aduce în discuţie probleme deloc simple, la care cu greu se poate răspunde concis şi la obiect. Ne lovim de aspecte exegetice: de exemplu, textele Facerii nu sunt pagini „istorice” şi cu atât mai puţin propuneri ştiinţifice; folosindu-se de modele culturale contingente şi ancorate în

timp, acestea vor să fie etiologii sapienţiale metaistorice. Mai exact, sunt analize de antropologie filozofico-teologică, pentru care orice lectură fundamentalistă care se aplică ştiinţelor este eronată. Trebuie să ne confruntăm şi cu alte aspecte complicate, precum cele interpretative, metodologice şi sistematice.

Aş dori să-mi limitez intervenţia la cea de-a doua întrebare, cea privitoare la compatibilitatea dintre evoluţie şi creaţie, oprindu-mă asupra antropologiei. Enciclica *Humani generis* emisă de Pius XII, văzută de obicei ca o interdicţie în toate privinţele, afirmă de fapt legitimitatea „discuţiei purtate de cercetătorii din ambele tabere" (cea a ştiinţei şi cea a teologiei) asupra teoriei evoluţiei, „căci aceasta cercetează originea corpului omenesc, care ar proveni din materie organică preexistentă; însă în ceea ce priveşte sufletele, credinţa catolică ne obligă să considerăm că acestea au fost create nemijlocit de Dumnezeu" şi mai clar a fost Ioan Paul II în discursul din 1996 adresat Academiei Pontificale de Ştiinţe: „Ştiinţele care se bazează pe observaţie descriu şi evaluează cu tot mai multă precizie numeroasele manifestări ale vieţii şi le înscriu în succesiunea temporală. Momentul trecerii către mediul spiritual nu face obiectul unei observaţii de acest fel, care, la nivel spiritual, poate scoate la iveală totuşi o serie de indicii foarte preţioase privitoare la specificitatea fiinţei omeneşti. Experienţa cunoaşterii metafizice, a conştiinţei de sine şi conştiinţa propriei gândiri, existenţa conştiinţei morale, a libertăţii şi chiar a experienţei estetice şi religioase intră însă în sfera analizei şi reflecţiilor filosofice, în vreme ce teologia percepe sensul ultim, conform proiectului Creatorului".

Oprindu-ne asupra metodologiei, acest amplu citat ne permite să înţelegem, cel puţin în principiu, că nu există o opoziţie în sine între evoluţie şi dependenţa de un Dumnezeu creator, nu există antiteză între structurile biologice dinamice ale omului şi transcendenţa sa spirituală; aşadar, în acest domeniu n-ar trebui să existe

antagonism între ştiinţă şi credinţă, adică între evoluţie şi creaţie. Desigur, această armonie este fragilă, bazându-se pe o diferenţiere strictă şi riguroasă între domeniile de cercetare respective, pe diferenţe recunoscute între metodele şi perspectivele folosite de oamenii de ştiinţă şi de teologi, cu toţii îndemnaţi „să-şi păstreze neprihănit hotarul”, fără să încerce să-l încalce, ca să folosim sugestivă exprimare a filosofului german din secolul al XIX-lea Friedrich W.J. Schelling.

Deci trebuie evitate incursiunile în zona celorlalţi. Pe de o parte, există lecturi „ştiinţifice” ale textelor sacre, bazate pe interpretări literale şi concordiste, care doresc să demonstreze „ştiinţific” evenimentul Creaţiei şi să dezmintă demonstraţiile evoluţioniste. Pe de altă parte, există poziţia bazată pe ştiinţă, care, folosindu-se de evoluţie în sens ideologic, respinge şi ironizează orice interpretare metafizică, spirituală şi teologică a realităţii umane, considerând că aceste interpretări sunt neîntemeiate, primitive, zadarnice şi iraţionale.

Omul de ştiinţă trebuie să rămână în mediul său şi, cel mult, poate mărturisi ceea ce recunoştea în secolul trecut un cunoscut astrofizician de la Cambridge, Arthur Eddington: „Armonia legilor naturii îşi are originea în numere: scopul cercetării noastre este de a o găsi; putem percepe melodia, dar nu şi pe compozitorul său”.

Nu-i lucru uşor să mergi pe versantul tău, fără să încerci să treci de partea cealaltă: omul de ştiinţă, care cercetează legile naturii şi coerenţa lor intrinsecă şi imanentă, şi teologul, care porneşte în căutarea autorului realităţii şi a semnificaţiei transcendente a acesteia, sunt doi actori independenţi, ale căror drumuri se întâlnesc adesea, creând tensiuni şi intruziuni. Deşi delicat, nodul dialogului ar putea fi formulat aşa cum propunea Fiorenzo Facchini de la Universitatea din Bologna, un om de ştiinţă care este în acelaşi timp şi un om al Bisericii: „Se poate considera că scânteia conştiinţei de sine [sau, în limbajul obişnuit, a „sufletului”] a fost aprinsă printr-o intervenţie

superioară într-un hominid al cărui organism a putut constitui un suport biologic potrivit”, folosind tocmai teoria evoluţionistă.

Evoluţia şi păcatul originar

Evoluţia tuturor organismelor vii este incontestabilă. Teoria darwinistă este universal acceptată în mediul ştiinţific, deci este mult mai mult decât o ipoteză. Din momentul diferenţierii de maimuţele antropoide, există mai multe specii succesive de hominizi. Întrebarea, naivă poate, este următoarea: considerând că filiaţia evolutivă este un continuum şi că orice încadrare în genuri este pur convenţională, care dintre aceşti strămoşi ai noştri trebuie să fie considerat destinatarul mântuirii propovăduite de doctrina creştină?

Întrebarea este semnificativă pentru a arăta care sunt legăturile ce se pot stabili atunci când sunt tratate probleme care implică ştiinţa şi credinţa. Aş putea răspunde foarte simplu, citând ultima frază dintr-un album interesant şi sugestiv în care marele paleoantropolog Yves Coppens explica *Originile omului* pe înţelesul copiilor: „Orice culoare ar avea pielea lor, oricare ar fi înălţimea sau forma ochilor lor, toţi oamenii care trăiesc pe Pământ aparţin unei singure specii, *Homo sapiens*, rezultată din genul unic *Homo*; această specie a luat naştere în Africa acum trei milioane de ani”.

În mare, acesta este şi subiectul mântuirii înfăptuite de Cristos conform teologiei. Dacă am dori să aprofundăm discuţia, am avea două direcţii de dezvoltare. Prima priveşte versantul strict ştiinţific şi răspunde la întrebarea lapidară: „Din ce moment se poate vorbi despre om?” Transformarea este greu de demarcat tocmai din cauza continuităţii în evoluţie. Acum *o* jumătate de secol se vorbea despre un fel de frontieră cerebrală, în cadrul unei teorii conform căreia pragul trecerii la identitatea umană ar putea fi stabilit pe baza creşterii capacităţii craniene. De atunci au fost adoptate alte criterii pentru a identifica pragul „uman”: mă gândesc la francezul Jean Piveteau,

care s-a bazat pe categoria „cultură” şi a stabilit acest prag la *Homo habilis / rudolfensis*. Alţii au coborât până la *Homo erectus* african, considerându-l pe Homo *habilis* încă o formă de australopitec.

Este de-acum cunoscută ideea că identitatea speciei umane este legată de componente culturale precum limbajul, care este rezultatul unei activităţi cognitive şi este orientat către tipologii simbolice. Poate că acestea din urmă reprezintă graniţa mai bine definită a procesului de transformare în om, căci demonstrează depăşirea sferei acţiunilor primare necesare, ţinând exclusiv de supravieţuire, şi introduce o dimensiune „estetică” independentă şi liberă (chiar dacă nu se poate vorbi încă despre artă sau religie în sens restrâns). Aici intervine însă contribuţia altor discipline, precum antropologia culturală, analiza sociologică şi chiar psihologia (să ne gândim numai la problema conştiinţei de sine). Aşadar, procesul de „umanizare” se manifestă cel puţin la un nivel minimal de subiectivitate „metafizică”, deschizându-se treptat către conştiinţa de sine, conştiinţa existenţei celorlalţi şi a lumii, precum şi către relaţiile ce rezultă din acestea.

Ajunşi aici, cred că putem trece la versantul teologic şi putem aduce în discuţie o temă arzătoare, adesea afectată de clişee. Mă refer atât la „păcatul originar”, cât şi la mântuire, în ceea ce priveşte primul subiect, care are în spate veacuri de elaborare teoretică, vreau numai să remarc că păcatul este strâns legat de desăvârşirea fiinţei şi de libertatea sa, fiind astfel un element constitutiv al teologiei creştine. Capitolul 3 al Facerii, principalul text de referinţă, ni-l prezintă pe *ha – Adam*, care, după cum se poate deduce din folosirea articolului, în ebraică nu este un substantiv propriu (Adam), ci comun, şi înseamnă Omul. Aşadar este vorba despre evidenta fragilitate morală a întregii umanităţi, începând cu prima sa manifestare, care se exprimă apoi în şirul de păcate al fiecăruia. Mântuirea are menirea de a oferi libertăţii pe care omul o are în momentul creaţiei sprijinul harului dumnezeiesc, care o

călăuzeşte către bine, fără a-i limita posibilităţile de a alege.

Cu toate astea, aşa cum subliniază Sfântul Pavel, conceptul creştin al mântuirii este *pollo mallon*, „mult mai mult” (*Romani* 5, 17) decât această capacitate de a exclude opţiunea păcatului. Mântuirea este o transformare a fiinţei omeneşti, care este ridicată la o demnitate mai înaltă, aceea de fiu adoptiv al lui Dumnezeu însuşi; omului i se dă posibilitatea de a ajunge la comuniunea cu divinul, deci de a-şi depăşi desăvârşirea dată prin creaţia sa, intrând în etern şi în infinit (acesta este sensul „învierii” escatologice a credinciosului). Ne oprim aici, fiind conştienţi că am ridicat numai un colţ al cortinei care acoperă orizonturi mult mai complexe şi extinse ale ştiinţei şi ale teologiei.

„Rubiconul” omenirii

Mulţi s-au oprit asupra problemei dificile a liniei de demarcaţie dintre primate şi fiinţa omenească, apelând la indicatori de tip cultural şi trăgând concluzia că natura umană se manifestă începând cu un nivel minim de conştiinţă de sine şi de relaţie cu semenii şi cu lumea. Dar ar trebui să ne referim la un alt tip de indicatori ulteriori, cei etici, în special la intuiţia unui gânditor precum Pascal, care distingea trei niveluri: ordinul cărnii, ordinul spiritului şi ordinul milostivirii (Cugetări nr. S29, conform ediţiei Chevalier). Ordinul milostivirii, prin gratuitatea sa, se situează dincolo de ordinul cărnii, adică al trupescului, cât şi dincolo de cel al spiritului; aşa cum scria filosoful, ordinul milostivirii depăşeşte „toate spiritele laolaltă şi toate operele acestora”, deschizând perspectiva omului spre infinit şi etern, adică spre Dumnezeu.

Prin această consideraţie, interlocutorul nostru ne îndeamnă să continuăm spusele din răspunsul precedent. Da, este adevărat: există şi un alt profil de „umanizare” pe lângă cel „cultural”. Acesta din urmă ar putea prinde contur nu numai în activitatea simbolică, estetică şi sacră, ci şi în capacitatea pe care omul o demonstrează în a-şi justifica critic principiile cunoaşterii: ca sistem material,

organismul biologic funcţionează conform legilor sistemului formal care-l susţine şi nu ştie să explice lipsa de contradicţie între propriile principii. Omul însă reuşeşte să-i dea o explicaţie, prin metoda reducerii la absurd, conturată de Aristotel, prin care se demonstrează că teza contrară este falsă, confirmând eficacitatea şi coerenţa principiilor fundamentale.

Dar să lăsăm deoparte această problemă complicată şi să pătrundem într-un alt orizont antropologic, cel etic, atât de bine ilustrat de Pascal şi citat de autorul întrebării. Într-o replică celebră, acelaşi filosof amintea că „omul îl depăşeşte infinit pe om”, iar această depăşire se manifestă tocmai în gratuitatea creativă a dragostei, care trece dincolo de orice legătură biologică în sens strict şi dincolo de logica spiritului care reflectează şi argumentează. Să ne gândim la măreaţa libertate etică pusă în valoare de creştinism când ne îndeamnă să-i iertăm şi să-i ocrotim pe cei ce ne batjocoresc, să-i ajutăm şi pe duşmani, şi pe străini, „sufletul lui să şi-l pună pentru prietenii săi” (*Ioan* 15, 13). Acest comportament, care înfloreşte tocmai din înalta moralitate a dragostei şi dintr-o alegere liberă, dezminte categoric aplicarea rigidă şi uşor caricaturală a teoriei evoluţioniste cunoscute sub denumirea de „darwinism social”: exemplele cele mai semnificative ale acestei concepţii se găsesc în teoriile lui Herbert Spencer sau ale lui William G. Sumner, care consideră că discrepanţele sociale şi nedreptăţile sunt rezultate necesare ale selecţiei naturale şi stabilesc o paralelă mecanică între evoluţia biologică şi evoluţia socială.

Glorioasa şi dramatica măreţie etică a omului, alcătuit din mizerie şi strălucire, capabil de „bestialitate” şi de eroism, este semnul cel mai clar de „umanitate”, este „Rubiconul” care îl desparte de primate într-o măsură mult mai mare decât aşa-zisul „Rubicon” cerebral bazat pe creşterea dimensiunilor cutiei craniene şi a conţinutului acesteia, cum am amintit în răspunsul anterior. Complexitatea şi originalitatea tipic umane, uimitoare atât

în bine, cât şi în rău, caracteristici ale fiinţei omeneşti, acest „ordin al milosteniei” acordate sau refuzate, toate acestea nu pot fi explicate printr-o simplă filiaţie biologică; desigur, această consideraţie nu exclude datele ştiinţifice ale paleontologiei, ale taxonomiei şi ale biologiei moleculare, care confirmă evoluţia treptată a diferitelor forme de viaţă (a „ordinului cărnii”, în termenii lui Pascal).

Iezuitul interzis îmi amintesc de o carte intitulată Iezuitul interzis, scrisă de eseistul şi criticul Giancarlo Vigorelli în 1963 şi dedicată extraordinarului Pierre Teilhard de Chardin, preot, om de ştiinţă, filosof, teolog, care a încercat să unească ştiinţa şi credinţa tocmai pe terenul evoluţionismului. Condamnat de tribunalul inchizitorial, după obiceiul acestei bizare instituţii ecleziastice, a fost reabilitat treptat mai apoi, fiind chiar citat de Papa Benedict XVI. M-ar interesa să aflu părerea dumneavoastră, dat fiind că, în momentul de faţă, cultura şi credinţa se luptă în privinţa evoluţiei, iar propunerea „iezuitului interzis” ar putea reprezenta o bază solidă de dialog.

Printre darurile pe care le-am primit demult, în anul 1966, când am fost hirotonisit, se numărau şi operele în franceză, publicate până la acea dată, ale celebrului iezuit care murise cu vreo zece ani înainte (în 1955) la New York. Îmi amintesc că le-am citit cu plăcere şi am fost fascinat chiar de stilul încântător al autorului (citez numai *Fenomenul uman*, *Mediul divin* şi *Imnul universului*). Aşadar, cunosc direct gândirea sa, care s-a bucurat de aprecierea unor teologi de marcă precum cardinalii Danielou şi de Lubac; a întâlnit însă şi critici severi, precum la fel de importanţii Gilson, Maritain şi von Balthasar. La 30 iunie 1962, tribunalul inchizitorial de atunci a publicat un *monitum* „împotriva erorilor şi ambiguităţilor prezente în scrierile lui Teilhard de Chardin”.

Lipsa de stabilitate a proiectului său ideal, care împletea filosofia şi teologia, biologia şi cosmologia (după

cum se ştie, iezuitul era mai înainte de toate un paleoantropolog care făcuse cercetări în China, Etiopia şi India), face ca acesta să fie greu de sintetizat, iar dificultăţile sunt accentuate de limbajul simbolic folosit adesea de autor. În orice caz, esenţa gândirii sale este încercarea de a uni pe deplin credinţa şi ştiinţa, acţionând – adesea fără a respecta metodele specifice – pe trei planuri diferite, pe care le sintetizăm conform sugestiilor unuia dintre cei mai atenţi interpreţi ai săi, teologul Rosino Gibellini. Unui *Omega* ţintă a procesului de evoluţie şi maturizare cosmologică i se adaugă un *Omega* divin, personal şi transcendent, motor al procesului evolutiv, care poate fi atins prin gândirea filosofică, în vreme ce acel *Omega* ce face legătura între celelalte două, armonizându-le, este cel cristologic, omenesc şi dumnezeiesc, care se poate atinge prin credinţă şi este deschis cercetării teologice.

Dacă vrem să adoptăm limbajul sugestiv şi original al lui Teilhard de Chardin, putem spune că Iisus *evoluteur*, cum îl definea el, este punctul culminant al întregii evoluţii cosmice. El duce la împlinire dezvoltarea dinamică a *hylesferei*, adică a materiei, a biosferei, a vieţii, precum şi dezvoltarea spiritului, *noosfera*, astfel încât Cristos „Dumnezeu este toate în toţi”, ca să repetăm cunoscuta formulare a Sfântului Pavel (*1 Corinteni* 15, 28). Cercetătorului îi făcea plăcere să citeze fragmente şi teme ale apostolului Pavel, precum cea privitoare la *pleroma*, „împlinirea” transformarea creatoare întru Cristos, înfăptuită prin evoluţia universului. Ca să folosim o formulare concisă, cosmogeneza şi antropogeneza se împlinesc în naşterea lui Cristos. Către evenimentul Cristos, care reprezintă acel *Omega* personal şi transcendent, material şi spiritual, omenesc şi dumnezeiesc, tind şi sunt atrase cosmosul şi omenirea.

Desigur, abordarea este foarte sugestivă şi creează punţi între ştiinţă, filosofie şi teologie într-un chip original. Chiar Joseph Ratzinger, în *Introducere în spiritul liturghiei*

(2001), după ce rezumă gândirea lui Teilhard „pe fondul concepţiei evoluţioniste moderne”, subliniază un aspect deosebit, anume reinterpretarea pe care Teilhard o dă cultului creştin: „Ostia binecuvântată reprezintă pentru el anticiparea transformări materiei şi a divinizării sale în «împlinirea» cristologică. Ca să spunem aşa, euharistia indică direcţia mişcării cosmice; aceasta anticipează scopul mişcării cosmice şi, în acelaşi timp, împinge către realizarea acestuia”.

Acestea fiind spuse, se ridică rezerve foarte mari, mai întâi de toate pe plan metodologic, din cauza trecerii de la un plan la altul, ceea ce poate duce la o periculoasă „confundare” a rolurilor, prin folosirea nejustificată a ştiinţei pentru a susţine teze teologice şi viceversa. Este vorba despre aceeaşi critică „în oglindă” şi antitetică pe care trebuie s-o facem atunci când ştiinţa îşi arogă dreptul de a demonstra sau, mai des, de a respinge sau de a ironiza afirmaţii filosofice sau teologice, folosindu-se de argumentaţii ştiinţifice. De aceea Teilhard de Chardin a avut contestatari atât printre teologi, cât şi printre oamenii de ştiinţă, văzându-şi spulberat visul de a crea o armonie între ei, poate cu prea multe concesii. Există şi rezerve în ceea ce priveşte abordarea filozofico-teologică, atât în teoria evoluţiei, în doctrina creaţiei, a păcatului şi a răului, cât şi în anumite deviaţii imanentiste sau panteiste. Dar nu putem să discutăm aici despre toate acestea.

Din nou „cazul Galilei”.

În ciuda circumstanţelor atenuante presupuse de vremurile respective, procesul lui Galilei a fost o eroare tragică: o eroare juridică (însuşi Ioan Paul II a propus revizuirea procesului), o eroare ştiinţifică (teoria copernicană s-a dovedit corectă), o eroare religioasă (Sfintelor Scripturi li s-au atribuit înţelesuri de negândit) şi o eroare umană şi morală (un om nevinovat a fost condamnat pe nedrept, supus oprobriului public, acuzat de erezie şi redus la tăcere). Pe adevăraţii catolici nu trebuie să-i intereseze prea mult faptul că Galilei se ocupa de

horoscoape, făcea copii din flori (primiţi în mănăstirile catolice), cocheta cu vrăjitoria, ca şi Giordano Bruno. Ceea ce-i scandalizează pe catolicii şi pe laicii de bună-credinţă este însă încăpăţânarea de a ascunde cu orice preţ greşeala şi de a refuza recunoaşterea cu umilinţă a acesteia.

În această problemă, mai degrabă decât un răspuns se impune aprobarea şi aprofundarea. Punctul de pornire este un document al Conciliului Vatican II, adoptat pe 7 decembrie 1965 şi dedicat confruntării Bisericii cu lumea contemporană, aşa-zisa constituţie *Gaudium et Spes* (*Bucurie şi speranţă*): la nr. 36 se deplângea faptul că, adesea de-a lungul istoriei, creştinii „nu respectaseră suficient autonomia legitimă a ştiinţei”, iar nota face referire directă la cazul Galilei. Plecând tocmai de la această consideraţie, la începuturile pontificatului său, în 1979, Ioan Paul II a creat o comisie de istorici şi de teologi care să evalueze liber şi riguros problema.

Ei bine, în ultima etapă decisivă, această comisie, care ţine de ministerul Vatican numit Consiliul Pontifical al Culturii, a fost prezidată de cardinalul Paul Poupard. Şirul lung de cercetări arhivistice, istorice şi teoretice întreprinse de comisie a fost inclus într-un volum atent alcătuit, bazat pe memoriile cercetării încheiate în 1992. Volumul, publicat în 2009, a fost intitulat *Galilei şi Vaticanul* şi a fost îngrijit de Mariano Artigas şi Melchor Sánchez de Toca. Nu au lipsit reacţiile critice la activitatea sinuoasă a acestui grup de lucru. Totuşi, această cercetare a reprezentat un pas important către recunoaşterea realităţii unui eveniment traumatic şi negativ. Aşa cum dorea Ioan Paul II, memoria culturală a Bisericii a fost purificată, recunoscându-se erorile metodologice, teologice şi ştiinţifice comise în acea vreme. Astfel, se evitau două extreme care se mai întâlnesc şi în zilele noastre. Pe de o parte, se formulează justificări apologetice, care fac apel la contextul istoric şi la legitimitatea procesului. Pe de altă parte, avem de-a face cu mitologia ideologică, al cărei

exemplu sugestiv este *Viaţa lui Calilei*, drama publicată de Bertolt Brecht în 1939, celebră şi datorită unor replici devenite proverbiale: „Nefericită este ţara ce are nevoie de eroi”, „Cerurile sunt goale” sau „Aceşti oameni pun la îndoială totul, totul!…”

S-a creat imaginea unui Galilei închis într-o temniţă întunecoasă, înfometat şi lipsit de posibilitatea de a-şi continua cercetările. În realitate, aşa cum ne arată indubitabil documentele, sentinţa împotriva lui, contestată de anumiţi judecători, n-a fost niciodată semnată de Papa de atunci, iar întemniţarea s-a redus la un fel de „arest la domiciliu” în casa de la Arcetri, unde Galilei şi-a putut continua cercetarea până la moartea sa, survenită la 8 ianuarie 1642 „cu credinţă filosofică şi creştină, la vârsta de 77 de ani, 10 luni şi 20 de zile”, aşa cum nota secretarul său, Vincenzo Viviani. Desigur, toate acestea nu anulează eroarea practică şi teoretică a instituţiilor ecleziastice. La nivel metodologic, intuiţia lui Galilei era capitală şi a constituit temelia oricărei hermeneutici adevărate: aşa cum rezultă din scrisorile trimise de el abatelui Benedetto Castelli şi Cristinei de Lorena, Galilei definea canoanele corecte ale interpretării biblice drept căutarea „adevărului” Sfintelor Scripturi; acest adevăr nu este de tip ştiinţific, ci „necesar salvării”, adică mântuirii omenirii. Invers, pe versantul ştiinţific, definea specificitatea şi autonomia abordării diferitelor ştiinţe. Fie ca din lecţia lui Galilei să învăţăm cu toţii, teologi şi oameni de ştiinţă deopotrivă, rigoarea metodologică şi seninătatea intelectuală în faţa oricărei intruziuni, precum şi capacitatea de a ne păstra cu rigoare câmpul de cercetare şi de analiză!

„Dumnezeu a murit!”

Trăim într-o societate tot mai laică. După părerea mea, într-un roman cu titlu interminabil publicat în 1796 – 1797, Flori, fructe şi spini, sau căsătoria, moartea şi nunta avocatului săracilor Firmian Stanislaus Siebenkäs, Jean Paul (Richter) l-a precedat cu mult pe filosoful Nietzsche,

propunând tema morţii lui Dumnezeu lase vedea în acest roman „Cuvântarea lui Cristos mort din înaltul universului, în care se afirmă că nu este Dumnezeu*). Aceeaşi temă va răsuna în celebrul aforism 125 din Ştiinţa voioasă a lui Nietzsche, în care „omul nebun, adică „omul nou, proclamă moartea lui Dumnezeu (suntem în anul 1882). Iată şi întrebarea; ce s-a ales astăzi de aşa-zisa „teologie a morţii lui Dumnezeu\ care s-a bucurat de un succes fulminant în anii960?

„Death-of-God Theology" a fost de fapt o mişcare meteorică promovată de doi teologi americani, William Hamilton şi Thomas Altizer, atingând periferic şi cu rezerve câteva personalităţi precum Dorothée Solie, John A.J. Robinson, Harvey Cox, Paul van Buren şi Gabriel Vahanian (care au formulat însă şi rezerve); mişcarea s-a stins în scurt timp. Strămoşii săi iluştri sunt cei indicaţi de interlocutorul nostru, iar lor li se poate alătura şi simbolistica speculativă din Vinerea Mare, prezentă în dialectica lui Hegel din *Credinţă şi ştiinţă* (1802) şi văzută ca o etapă negativă, dar necesară a gândirii, precum şi câteva observaţii din *Ateism în creştinism* de Ernst Bloch (1968). În 1966, cei doi corifei citaţi la început au publicat un manifest intitulat *Teologia radicală şi moartea lui Dumnezeu*, în care precizau că nu susţin poziţia ateilor („Dumnezeu nu există şi n-a existat niciodată"), ci faptul că „odată exista un Dumnezeu care putea şi trebuia să fie crezut, iubit şi preamărit, însă astăzi acest Dumnezeu nu mai există". Aşadar, este vorba despre moartea unei anumite concepţii despre Dumnezeu.

Trebuia să ne întoarcem la tradiţia creştină veche şi adevărată, care, prin exemplul lui Cristos, combătea Dumnezeul ideologic şi idolatrizat. Astfel, credinţa trebuie să devină iubire, iar teologia trebuie să se transforme în etica responsabilităţii, lăsând la o parte artificiile metafizice. Mai ales Altizer, în cele două eseuri ale sale, *Evanghelia ateismului creştin* (1966) şi *Coborârea în infern* (1970), clădea teologia pe doctrina întrupării în

Cristos şi pe *kénosis* (adică pe golirea) proclamată de Sfântul Pavel (*Filipeni 2*, 7 – 8), un eveniment care se petrece continuu în procesul istoriei.

Pentru a ilustra pe scurt această exaltare a forţei copleşitoare a logicii întrupării poate vor fi de ajuns aceste rânduri scrise de Altizer: „Dumnezeul transcendent s-a pogorât în esenţa mersului lumii şi a murit ca transcendenţă goală şi izolată. Transcendenta se transformă în imanentă, Cuvântul se exprimă întru totul în realitatea lumii şi a istoriei". Astfel, laicizarea ar duce la părăsirea Dumnezeului împărat transcendent şi mitic, pentru a-l întâlni pe Dumnezeul care trăieşte în „trupul" istoriei. Lăsând în urmă tămâia bisericească aprinsă pentru Dumnezeul mort, trebuie să-l primim pe Dumnezeul care trăieşte în existenţa şi în evoluţia lumii.

Evident, această teologie radicală, care se reduce la imanenţa istorică a mântuirii, renunţă la condiţia fundamentală pentru împlinirea mântuirii, anume transcendenţa harului dumnezeiesc, anulând astfel toată teologia evanghelică a împărăţiei lui Dumnezeu, teologia Sfântului Pavel şi tradiţia creştină. Teologia morţii lui Dumnezeu poate fi cel mult un imbold către purificarea anumitor imagini „idolatrizante" ale lui Dumnezeu şi către depăşirea unei credinţe prea raţionaliste. Mult mai problematică şi mai complexă este laicizarea actuală: în societatea laică, Dumnezeu nu este declarat nici mort, nici duşman, ci este pur şi simplu ignorat. Aşa cum spunea ironic filosoful canadian contemporan Charles Taylor în amplul său eseu intitulat o *eră laică*, acestui Dumnezeu i s-ar putea cel mult cere actele, aşa cum se face cu străinii pe care nu vrem să-i primim în ţările noastre.

Între secularizare şi secularitate

De obicei, se face diferenţa între „secularitatea necesară şi „secularizare", aceasta din urmă fiind un fenomen modern care ar putea fi definit drept „dezvrăjire a lumii" (ca să folosim celebra formulare a „sociologului" Weber), sau drept „lumea ajunsă la majorat" (folosind

expresia teologului Bonhoeffer). Iată şi întrebarea: care este poziţia teologiei faţă de secularizare şi modernitate, evitând calea pastorală şi populară a anatemei scandalizate sau scurtătura izolării integraliste?

Cred că primul gânditor care a sesizat relevanţa procesului de „secularizare" în cadru religios a fost germanul Ernst Troeltsch (1865 – 1923) care, pe de o parte, a văzut în secularizare emanciparea modernităţii de sub stăpânirea sau faţă de întâietatea creştinismului şi a Bisericii, iar pe de altă parte a semnalat contribuţia creştinismului, prin esenţa doctrinei sale, la definirea unor noi valori ale epocii contemporane, prin ceea ce se numeşte şi în teologie „secularitate" pozitivă.

Teologul Friedrich Gogarten (1887 – 1967) a dat operei sale *Destinul şi speranţa epocii moderne* (1953) un subtitlu care reprezintă o declaraţie importantă: „Secularizarea ca temă a teologiei" Acest fenomen complex şi contradictoriu adresează teologiei întrebarea fundamentală dacă secularizarea „este ceva străin şi opus religiei creştine, căreia i-a fost impusă cu forţa şi pe care o distruge din exterior, sau dacă, dimpotrivă, este un eveniment care decurge din însăşi credinţa creştină" în secolul al XIX-lea, filosoful danez Søren Kierkegaard intuise deja importanţa acestei întrebări şi dăduse un răspuns negativ: modernitatea laică descompune şi distruge creştinismul, aşa cum îşi va dori mai apoi filosoful german Friedrich Nietzsche, mândru de a fi „anticreştin". Gogarten are o altă părere, fiind convins că fenomenul „secular" îşi are „rădăcinile în esenţa credinţei creştine şi este o consecinţă firească a acesteia".

Aşadar, „secularitatea" este pozitivă prin însăşi natura sa, eliberând credinţa de orice integralism ce se vrea sfânt şi de orice teocraţie. „Secularismui însă este o degenerare. Conform teologului german, credinţa creştină îl justifică şi îl mântuieşte pe om în faţa lui Dumnezeu şi recunoaşte entitatea seculară a lumii, care a fost încredinţată de Dumnezeu responsabilităţii independente a

omului. De aceea, „secularitatea este într-adevăr un fenomen post-creştin, dar stârnit de credinţa creştină”; secularitatea degenerează în „secularism” atunci când devine individualism autarhic şi autosuficient. Biserica trebuie să convieţuiască „în comuniune sinceră şi deschisă cu lumea”, pătrunzând în aceasta nu pentru a o face sacră, ci pentru a arunca o sămânţă roditoare de sfinţenie.

Aceeaşi direcţie va fi urmată şi de teologul american Harvey Cox în cunoscuta sa operă *Cetatea laică* (1965), în care va confirma rădăcinile biblice ale „secularităţii”, considerând că întregul fenomen al secularizării este legat de urbanizare şi de „tehnopolis”, în care creştinul trebuie să pătrundă elaborând o „teologie a schimbării sociale” „în loc să deplângă decăderea puterii ecleziastice sau dispariţia sacrului, creştinii ar trebui să se concentreze mai degrabă asupra contribuţiei pe care ar putea-o aduce la lumea modernă laică”.

Este evident că – dincolo de actualul reviriment al sacrului, care destabilizează teza lui Cox, aşa cum va recunoaşte el însuşi într-o scriere ulterioară din 1984 (*Religia în cetatea laică*) – în societatea de astăzi, laică, democratică, pluralistă, este valabilă observaţia unui mare teolog precum Karl Rahner care, în *Consideraţii teologice* despre *secularizare* (1967), făcea apel la doctrina exprimată în Conciliul Vatican II, în documentul *Gaudium et Spes*, îndemnând Biserica spre misiunea profetică de a „participa la trasarea evoluţiei lumii laice, însă fără a dori să o controleze integrist şi doctrinar”. Acesta este un angajament aflat într-un echilibru precar, a cărui punere în practică ar necesita o altă intervenţie curajoasă şi complicată.

„Femeia să se înveţe în linişte!”

Citeam câteva pagini din Noul Testament şi am dat peste câteva rânduri care m-au făcut să tresar, nu numai ca femeie, cred: „Femeia să se înveţe în linişte, cu toată ascultarea. Nu îngăduiesc femeii nici să înveţe pe altul, nici să stăpânească pe bărbat, ci să stea liniştită. Căci

Adam a fost zidit întâi, apoi Eva. Şi nu Adam a fost amăgit, ci femeia, amăgită fiind, s-a făcut călcătoare de poruncă. Dar ea se va mântui prin naştere de fii, dacă va stărui, cu înţelepciune, în credinţă, în iubire şi în sfinţenie (1 Timotei 2, 11 – 15). Nu trebuie să fii feministă ca să fii uimită în faţa unei asemenea concentraţii de elemente sexiste.

Să vedem îndată fragmentul „scandalos" al apostolului Pavel. Ca de obicei, trebuie să aplicăm principiul conform căruia orice text trebuie integrat în contextul său. Revelaţia biblică nu este o înşiruire de teze teologice abstracte, într-un limb ireal sau într-un cer luminos, ci este un Cuvânt transcendent, care îşi croieşte drum în istorie şi se îmbracă în trup omenesc. Pavel n-a trăit în zilele noastre, cu sensibilitatea noastră, ci era integrat într-o societate – cea greco-romană, iar în ceea ce priveşte tema femeii, mediul iudaic era de aceeaşi părere – care punea femeia într-o poziţie de inferioritate clară. Acestei lumi i se adresează apostolul, folosindu-i limbajul şi reflectându-i obiceiurile. Întruparea nu este numai figura omenească a lui Iisus din Nazaret, ci şi veşmântul concret al Cuvântului sfânt.

Aceeaşi sugestie cu privire la prezenţa femeii este repetată de Pavel în întâia Epistolă către Corinteni (11, 2 – 16; 14, 34 – 35), propunând aceeaşi lectură a cărţii Facerii la care face trimitere şi fragmentul citat de interlocutoarea noastră, urmând canoanele exegezei rabinice de atunci. Aşadar, trebuie să distingem, printr-o interpretare corectă şi printr-o lectură de ansamblu, mesajul profund al Scripturilor, urmând acea abordare organică a Bibliei căreia i-am dedicat deja numeroase pagini. Asta nu fac fundamentaliştii (printre care se numără şi unii cititori „critici" contemporani, care ironizează oarecum obtuz textul biblic scos din context): ei citesc material şi literal fragmentele biblice, trăgând concluzii uneori absurde şi adesea departe de mesajul adevărat, în ciuda aparentei fidelităţi. Discuţia asupra problemei femeii în Sfânta Scriptură este paralelă cu aceea asupra violenţelor „sfinte"

din Vechiul Testament: dacă nu aplicăm principiul încadrării istorice a Revelaţiei, adică a „întrupării” sale în timp, în spaţiu şi în viaţa oamenilor, nu putem înţelege corect mesajul său ultim şi profund.

Cum am mai subliniat, chiar Pavel afirmă acest principiu atunci când scrie Epistola către Corinteni: „Dumnezeu, cel ce ne-a învrednicit să fim slujitori ai Noului Testament, nu ai literei, ci ai duhului; pentru că litera ucide, iar duhul face viu” (2 *Corinteni* 3, 6). Aceste cuvinte se referă la Vechiul Testament, dar sunt valabile şi pentru Noul Testament. Oare nu ne-a unit pe toţi şi pe toate botezul întru Cristos înviat, făcându-ne fiii şi fiicele Domnului, conform Noului Testament? Iată ce scrie extrem de limpede Pavel în Epistola către Galateni: „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască; pentru că voi toţi una sunteţi în Cristos Iisus” (3, 28). Iar în finalul Epistolei către Romani, le laudă pe unele femei care „s-au ostenit în Domnul” (16, 12) şi ajunge chiar să numească o femeie, pe Iunias, care, alături de soţul său, Andronic, este vestită între apostoli (16, 7).

În încheiere, am dori să facem referire la maternitatea amintită în finalul fragmentului citat. La prima vedere, s-ar părea că, devenind mamă, femeia ar putea fi mântuită („se va mântui prin naştere de copii”). De fapt, se vorbeşte despre situaţia personală, în care fiecare ia parte la darul măreţ al mântuirii; altfel spus, este slăvită maternitatea femeii creştine (care are „credinţă, milostenie şi sfinţenie”) ca un moment de graţie, ca vocaţie în care primeşte şi răspunde iubirii lui Dumnezeu, prin care se mântuieşte. Aşadar, fiecare dintre noi trebuie să trăiască şi să exprime credinţa, obţinând mântuirea tocmai prin statutul său de părinte sau de om nenuntit (cum este Cristos), de muncitor sau de intelectual, de membru al unei clase sociale privilegiate sau sărace, de evreu sau de reprezentat al unui alt neam. Cum scria apostolul Pavel către Corinteni, „fiecare, fraţilor, în starea în care a fost

chemat, în aceea să rămână înaintea lui Dumnezeu” (*1 Corinteni* 7, 24).

Feminismul în teologie

Nu pot fi cu uşurinţă trecute cu vederea violenţele foarte grave, fizice şi morale, la care clerul catolic a supus vreme de secole femeile, în numele unei presupuse morale sexuale „creştine” Această „morală” pervertită pare să-şi aibă originile în ideile istorice sau gnostice şi în anumite poziţii deviante ale unor Părinţi ai Bisericii, precum Ieronim şi mai ales Augustin. Ca să ne facem o idee, ajunge să amintim că Augustin îi condamna la chinurile iadului pe copiii morţi fără a fi botezaţi, cu toate consecinţele tragice pe care această afirmaţie a avut-o asupra femeilor însărcinate şi a lăuzelor. Să mai amintim şi că multe procese, încheiate cu torturi şi cu arderi pe rug, au fost înscenate pe baza unor presupuse delicte sexuale, înfăptuite cu ajutorul diavolului.

Am împărtăşit mereu alegerea Papei Ioan Paul II de a mărturisi cu simplitate şi umilinţă greşelile, vinile şi nenorocirile creştinismului din secolele trecute. Desigur, această autocritică trebuie făcută conform unei abordări istorice corecte, care să ţină cont de numeroasele coordonate istorice în care s-au săvârşit aceste nelegiuiri. Însă sunt la fel de convins că această purificare necesară trebuie să fie punctul de plecare pentru construirea unei relaţii diferite cu realităţile neînţelese sau privite greşit de Biserică. În acest sens, rămâne emblematic „cazul Galilei”, despre care am discutat deja. Într-adevăr, tribunalul istoriei trebuie să funcţioneze, dar nu trebuie să devină instanţa ultimă şi definitivă. De aceea, pornind de la tema propusă de cititorul nostru, aş vrea să privesc în viitor, având ca punct de plecare prezentul, şi să ridic mănuşa aruncată de teologia feministă, care se foloseşte de erorile comise de sexism.

Sunt de înţeles numeroasele polemici stârnite de teologia feministă încă din secolul al XIX-lea, când a apărut în Franţa cuvântul „feminism” (într-un dicţionar din 1837);

aceste polemici au avut evoluţii extravagante uneori, înlocuind *his-story*, „istoria lui”, cu *her-story*, „istoria ei”, şi categoriile teologice patriarhale cu exprimări şi modele „matriarhale”. Această cercetare are însă şi contribuţii din care, cu anumite rezerve, se pot extrage şi idei interesante: mă gândesc la tema „maternităţii” lui Dumnezeu şi la eseul deja citat *în amintirea Ei*, de Elizabeth Schiissler Fiorenza (1983), care face apel la tipologia apostolatului. Într-adevăr, oricine putea să-l urmeze pe Iisus, indiferent de sex, iar evanghelistul Luca aminteşte unele dintre numele numeroaselor femei care l-au urmat pe Cristos, dăruindu-i chiar şi avuţiile lor (8, 1 – 3). În acest proces de gândire şi evoluţie teologică, adesea marcat de aprinderi şi excese, se poate identifica totuşi o cale plină de semnificaţie, pe care aş vrea s-o rezum foarte concis şi foarte liber.

Să plecăm de la o frază din Sfânta Scriptură: „Şi l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său [...] bărbat şi femeie i-a făcut” (*Facerea* 1, 27). Paralelismul biblic nu lasă loc de îndoieli: chipul Dumnezeului creator trebuie căutat în perechea strămoşilor. Şi totuşi, exegeza iudaică, preluată şi de Sfântul Pavel (*1 Corinteni* u, 7 – 9), atribuise acest rol numai bărbatului, dând naştere astfel paradigmei „supunerii” femeii faţă de bărbat, deşi mântuirea le era acordată tuturor. Însă modelul „complementarităţii” a fost recuperat mai apoi, femeia fiind definită drept „ajutor la fel” (în *Facerea* 2, 18 se vorbeşte de fapt despre egalitate, despre un ajutor care să fie „pe potrivă”). Şi acesta este un concept ambiguu, la fel ca „androginia” definită de Jung, căci termenul de referinţă rămânea bărbatul, care trebuia „completat” prin calităţile femeii.

Astfel, îşi croia drum „emanciparea” proclamată de feminismul radical, conform căruia „nu te naşti femeie, ci devii femeie”, ca să folosim celebra formulare a scriitoarei franceze Simone de Beauvoir. Dar şi acest model avea să se ofilească, iar teologia feministă mai recentă a propus un nou profil, cel al „reciprocităţii în echivalenţă şi în

diversitate”, pe baza cuvintelor femeii din Cântarea Cântărilor: „Iubitul meu e-al meu, eu sunt a lui […] A lui sunt eu, a lui, iubitul meu, şi el, iubitul meu, îmi este-al meu” (2, 16; 6, 3). Dăruirea se înfăptuieşte pentru că orice fiinţă omenească este unică, având într-adevăr o singură fire, dar şi un fel de a fi numai al său. Aşadar, este depăşit raportul de supunere sau de complementaritate, precum şi cel al unei egalităţi abstracte şi absolute, ajungându-se la recunoaşterea unei reciprocităţi indispensabile provocate de „diferenţa” acceptată, construită însă pe baza unei „echivalenţe” radicale. Desigur, în această etapă intervin chestiunile practice de tip ecleziastic şi pastoral, care dau naştere altor probleme şi întrebări (să ne gândim, de pildă, la posibilitatea unei femei de a deveni preot), pe care nu le putem aborda în această reflecţie generală.

David homosexual?

Judecata negativă asupra homosexualităţii se poate ancora cu adevărat în textele sfinte ebraice şi creştine? Fragmentul din capitolul 19 al Facerii, invocat drept bază explicită pentru condamnarea homosexualităţii locuitorilor Sodomei, aduce în discuţie mai degrabă o judecată asupra încălcării dreptului la ospitalitatea ce trebuia acordată străinilor (solii dumnezeieşti) găzduiţi de Lot. Ar trebui însă explicate paginile care descriu „iubirea dintre tânărul David şi prinţul Ionatan, fiul regelui Saul, „iubire” care nu este criticată, ci, dimpotrivă, este lăudată: „Frate Ionatane, întristat sunt după tine, căci tu mi-ai fost foarte scump şi iubirea ta a fost pentru mine mai presus de iubirea femeiască!” (2 Regi 1, 26).

Este adevărat că un fragment precum capitolul 19 al Facerii trebuie privit cu multă grijă, în ciuda interpretării tradiţionale atât de răspândite, încât, plecând de la acest text, s-a format cuvântul „sodomie”, şi în ciuda trimiterii clare la cererea locuitorilor către Lot de a-i aduce pe oaspeţii săi îngereşti ca „să-i cunoască”. Oroarea şi condamnarea autorului sfânt sunt provocate mai ales de încălcarea legii sacre a ospitalităţii; nu este exclusă nici

referirea polemică la idolatria populaţiei indigene din Palestina, adică a cananeenilor, care permiteau homosexualitatea sacră în cadrul cultului fertilităţii. Trimitem la fragmentul din Deuteronomul (23, 18 – 19) în care se prezintă „prostituaţii sacri”, numiţi peiorativ „câini”, dar care erau de fapt preoţi ai cultelor cananeene. De altfel, am subliniat în repetate rânduri cât este de importantă interpretarea corectă a Scripturilor, care trebuie să ţină cont de condiţionarea şi de coordonatele specifice, istorice şi culturale, ale textului sfânt.

Însă îmi permit să am obiecţii faţă de siguranţa interlocutorului nostru în privinţa exemplului dat, cel al „iubirii” dintre Ionatan şi David, interpretată ca homosexuală şi de unii exegeţi precum Tom Homer (*fonathan Loved David*, Philadelphia, 1978). O serie de cercetări riguroase au demonstrat că, la nivel lexical, dar şi sociologic, în Orientul Apropiat antic, folosirea verbului *ahab*, „a iubi”, este atestată pe scară largă şi în contexte politice, în care exprimă coaliţia unor personalităţi de condiţii sociale diferite, cu scopul de a administra puterea. De aceea, relaţia dintre cele două personaje ar trebui recitită într-o altă lumină (iar povestirea biblică este un document ajutător interesant). În acea perioadă dificilă a zorilor monarhiei Israelului, s-ar fi făcut o coaliţie între Ionatan, reprezentant de seamă al dinastiei aflate la putere, dar conffuntându-se cu dificultăţi de ordin politic, şi David, un pretendent persecutat, dar care se bucura de susţinerea poporului.

Privind problema în termeni generali, trebuie să recunoaştem că homosexualitatea este condamnată chiar în Biblie, deci această atitudine nu este rodul unei îndârjiri ulterioare ce ţine de tradiţia catolică. În Leviticul, există precepte indiscutabile: „Să nu te culci cu bărbat ca şi cu femeie; aceasta este spurcăciune […] De se va culca cineva cu bărbat ca şi cu femeie, amândoi au făcut nelegiuire şi să se omoare, că sângele lor asupra lor este” (18, 22; 20, 13). Pe lângă valoarea juridică, în Israelul antic, pedeapsa cu

moartea avea şi o valoare teologică, reprezentând, de fapt, excluderea din comunitate.

Trebuie să mai semnalăm un text semnificativ al apostolului Pavel. Într-o enumerare a celor care nu vor ajunge în împărăţia Cerurilor, apostolul introduce două tipuri de persoane: pe *malakoiy* în traducere literală „cei moi, cei dulci”, adică efeminaţii, homosexualii pasivi, şi pe *arsenohoitai*, cuvânt inexistent în greaca veche, dar clar din punct de vedere etimologic, care îi indică pe homosexualii activi (*1 Corinteni* 6, 9 – 10). În aceeaşi linie se pot înscrie şi păcătoşii împotriva Evangheliei citaţi în întâia Epistolă către Timotei (1, 10), printre care se numără desfrânaţii în general şi *andrapodistai*, adică cei care sechestrează băieţi pentru pederastie. Desigur, în acest caz, apostolul Pavel n-a fost condiţionat de societatea şi cultura epocii, căci aceste practici sexuale erau obişnuite pe vremea sa.

Alte două texte merită atenţie deosebită. În tratatul din capitolele 13 – 15 ale înţelepciunii lui Solomon, care priveşte tema idolatriei, autorul, probabil un evreu din Alexandria care scrie în jurul anului 30 a. Ch., enumeră alfabetic 22 de păcate. Această listă este alcătuită începând cu litera t, ultima din alfabetul ebraic, ajungând până la prima, *a*, pentru a indica simbolic pervertirea morală. În această listă este inclus şi „păcatul împotriva firii” (14, 26). Nu este clar la ce se referă înţeleptul: unii spun că ar fi vorba de homosexualitate, alţii de orice împiedicare a procreării. Oricum, este semnificativă legătura între idolatrie şi păcatul sexual. Din decadenţa religioasă ia naştere pervertirea morală.

Aceeaşi idee este susţinută şi de Sfântul Pavel în cunoscutul portret pe care-l face decăderii morale şi religioase din lumea păgână, la începutul Epistolei către Romani (1, 26 – 27). Aici însă este vorba fără doar şi poate de homosexualitate: „Femeile lor au schimbat fireasca rânduială cu cea împotriva firii; asemenea şi bărbaţii, lăsând rânduiala cea după fire a părţii femeieşti s-au

aprins, în pofta lor unii pentru alţii, bărbaţi cu bărbaţi săvârşind ruşinea”. Şi aici degenerarea sexuală este văzută drept consecinţă a devierii religioase. Pierderea lui Dumnezeu duce la căderea în prăpastia păcatului, din care ne poate scoate numai harul dumnezeiesc mântuitor.

Desigur, Biblia nu ia în considerare implicaţiile psihologice şi problemele mai complexe de natură antropologică, sub anumite aspecte concepţia sa despre sexualitate fiind condiţionată de modele culturale şi chiar de natura sa de Revelaţie istorică. Biblia oferă mai ales o perspectivă teologică, ancorată în aşa-zisa „morală a legământului”, care are la bază proiectul divin asupra fiinţei umane create de Dumnezeu „bărbat şi femeie” (*Facerea* 1, 27). Aşadar, există o antropologie bine definită, care alcătuieşte un cod de referinţă hotărâtor pentru morală. Acest cod trebuie să conţină cu siguranţă respectul pentru celălalt, sub orice formă s-ar prezenta.

Creştinismul a fost revoluţionar?

Chiar este adevărat că creştinismul a fost atât de acerb în societatea păgână greco-romană, încât i-a schimbat ordinea? Sentinţele de natură socială pe care le putem citi în Noul Testament sunt totuşi destul de blânde. Poate că a fost semnificativ exemplul lui Iisus şi al primilor creştini, dar cu siguranţă n-a fost destul ca să alcătuiască un adevărat stil de viaţă în stare să răstoarne lumea de atunci. În ciuda folosirii „politice” a Evangheliei, care s-a prelungit până de curând, mesajul creştin nu este oare spiritual în esenţă, deşi are şi unele implicaţii sociale?

De obicei, se recunoaşte că creştinismul a fost decisiv pentru desfiinţarea multor structuri nedrepte şi opresive ale civilizaţiei greco-romane. Cu toate acestea, dacă privim textele din Noul Testament dintr-un punct de vedere strict sociopolitic, fără să cădem în capcana unor actualizări făcute în grabă, mai degrabă pătimaşe decât exegetic riguroase, rămânem cu impresia celui care ne adresează întrebarea: nu există luări de poziţie clare, răspicate şi hotărâte, împotriva sclaviei, de pildă, care pe

atunci asculta de multe legi şi era practicată pe scară largă.

Acest fapt se explică ţinând cont de trei elemente (desigur, simplificând problema în mod „didactic"). Mai întâi de toate, trebuie să amintim un aspect fundamental: religia creştină este istorică, adică ia naştere şi se dezvoltă într-un context cultural şi social bine determinat, oglindind o viziune asupra omului şi lumii diferită de cea din zilele noastre. Nu avem de-a face cu un mesaj suspendat în văzduhul curat al perfecţiunii, ci cu o sămânţă roditoare aruncată într-un pământ cu adevărat pietros şi spinos, rareori fertil, aşa cum sugerează cunoscuta pildă a lui Iisus. Aşadar, este anacronic şi lipsit de logică să le cerem Evangheliilor sau apostolului Pavel luări de poziţie clare şi punctuale cu privire la drepturile omului, ale cetăţeanului, ale muncitorului, folosindu-ne de sensibilitatea din zilele noastre, care s-a dezvoltat printr-o îndelungată evoluţie culturală şi prin diferite structuri sociale.

Totuşi – iar aceasta este cea de-a doua observaţie –, creştinismul nu trebuie descris ca o mişcare spirituală, care încearcă să se desprindă de realitatea istorică, zburând către ceruri mitice şi mistice. Continuând Vechiul Testament, creştinismul oferă o viziune unitară conform căreia sufletul şi trupul, transcendenţa şi istoria, credinţa şi viaţa se întrepătrund. Anumite fragmente, citite adesea în cheie „spirituală", aveau de fapt o puternică încărcătură existenţială. Să ne gândim la fericirea celor „săraci cu duhul" (*Matei* 5, 3), care nu este deloc un îndemn vag la detaşare, la fraza repetată de apostolul Pavel asupra anulării diferenţelor culturale, sociale şi sexuale (*Calateni* 3, 28: „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască"; *Coloseni* 3, 11: „Unde nu mai este elin şi iudeu, tăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber"), la programul enunţat de Iisus în sinagoga din Nazaret (*Luca* 4, 18: „să propovăduiesc robilor dezrobirea şi celor orbi vederea, să slobozesc pe cei apăsaţi"), sau la îndemnul apostolului

Pavel către prietenul său Filimon să nu-l mai primească pe Onisim drept rob, ci drept „frate iubit […] în Domnul” (*Filimon* versetul 16).

Sunt declaraţii cu o puternică încărcătură ideală şi spirituală, dar care au şi consecinţe morale şi existenţiale concrete, tocmai datorită acelei concepţii unitare asupra omului caracteristice Bibliei. Viziunea greacă, adoptată adesea inconştient de tradiţia creştină ulterioară, va fi cea care va face din acel mesaj un simplu apel interior. Desigur, tot ciuntită şi parţială este şi lectura exclusiv sociologică practicată mai recent.

În cele din urmă, cea de-a treia observaţie este mai specifică şi mai strâns legată de context. Sfântul Pavel le scrie creştinilor din Corint, printre care se aflau şi mulţi sclavi: „Fiecare, în chemarea în care a fost chemat, în aceasta să rămână. Ai fost chemat fiind rob? Fii fără grijă. Iar de poţi să fii liber, mai mult foloseşte-te!” (*1 Corinteni* 7, 20 – 21). Acelaşi îndemn este repetat şi pentru cei de alte condiţii sociale. Fără îndoială că aici este valabilă prima observaţie a noastră asupra sensibilităţii de atunci, diferită de cea de astăzi. Totuşi, mai există un aspect semnificativ: pentru creştinism, orice condiţie socială sau culturală are demnitatea ei. În iudaism, un sclav nu putea fi primit printre credincioşi, căci nu putea să respecte regulile alimentare, odihna din ziua de Sabat şi celelalte reguli de viaţă din Legământ. În creştinism, statutul social, profesia, aspectul exterior al persoanei trec în plan secund faţă de respectarea demnităţii fiecărui bărbat şi a fiecărei femeie, cu toţii fii ai aceluiaşi Tată, cu toţii flămânzi după mântuire şi cu toţii iubind acelaşi Dumnezeu.

Banii sunt „o baghetă magică”.

Într-o atmosferă de corupţie economică şi socială în care reuşesc cei lipsiţi de prejudecăţi în administrarea financiară, în care banii pot cumpăra orice rezultat în politică, în care singura valoare este succesul dat de bogăţie, am căutat cu atenţie în Biblie referirile la bani, însă, în afară de faptele lui Iuda, n-am găsit nimic. M-am

întrebat aşadar de ce se numeşte banul ochiul dracului?

Cel care ne scrie aceste rânduri a răsfoit în grabă Biblia. Ar fi de ajuns să folosească o „concordanţă”, adică un indice tematic al textelor biblice, ca să-şi dea seama de greşeala sa. Dacă ar citi intrările „Bani” şi „Bogăţie” din *Concordanţa pastorală a Bibliei* tipărită de Editura Dehoniane din Bologna, ar putea să-şi alcătuiască o listă bogată de citate, vii în privinţa imaginilor şi pătimaşe în privinţa convingerilor. Aşadar, mai sunt multe episoade pe lângă cel al lui Iuda, care, aşa cum scrie evanghelistul Ioan, „era fur şi, având punga, lua din ce se punea în ea” (*12*, 6). Ca să dăm numai câteva exemple, ar trebui să menţionăm capitolul 8 din Faptele Apostolilor, în care Simon magul „le-a adus bani” apostolilor (versetul 18) ca să capete puterea de a da Duh Sfânt şi care este blestemat de Petru cu aceste cuvinte: „Banii tăi să fie cu un spre pierzare!” (versetul 20).

Ar trebui să citǎm avertismentul dur al lui Iisus: „Nicio slugă nu poate să slujească la doi stăpâni. Fiindcă sau pe unul va urî şi pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va ţine şi pe celălalt îl va dispreţui. Nu puteţi să slujiţi lui Dumnezeu şi lui Mamona” (*Luca* 16, 13). „Mamona” este un cuvânt în aramaică, folosit de patru ori în Evanghelii şi o singură dată în Vechiul Testament pentru a indica banii, bogăţia. Să ne gândim apoi la repetatele avertismente ale profeţilor împotriva poftei de îmbogăţire sau la observaţiile critice făcute de înţelepţii Israelului. În Eccleziastul, de exemplu, se repetă că „ochii lui nu se mai satură de bogăţie” (4, 8) pentru că „cine iubeşte banii nu se sătura de bani” (5, 9), convins fiind că „banii răspund la toate” (10, 19). „Bogăţia de ar curge, nu vă lipiţi inima de ea” spune psalmistul (61, 10), căci – aşa cum se afirmă într-un alt Psalm – „răscumpărarea sufletului e prea scumpă şi niciodată nu se va putea face, ca să rămână cineva pe totdeauna viu şi să nu vadă niciodată moartea” (48, 8 – 9).

Şi totuşi, cei nedrepţi „veşnic sunt bogaţi” (*Psalmii* 72, 12) nestânjeniţi, la fel ca bogatul nesăbuit din

cunoscuta parabolă cuprinsă în capitolul 12 al Evangheliei după Luca. Iar Biblia pare scrisă în zilele noastre atunci când afirmă, în cartea Pildelor: „Nelegiuitul primeşte daruri scoase (pe ascuns) din sân, ca să se abată de la cărările dreptăţii”. Mita e ca o baghetă magică: oriunde ajunge, izbuteşte să schimbe cursul dreptăţii. „Când cei fără de lege domnesc, se înmulţesc răutăţile, iar drepţii vor vedea (cu bucurie) prăbuşirea lor” (17, 23; 29, 16). Astfel, banul devine un idol exigent (apostolul Pavel observa că zgârcenia este un soi de idolatrie), iar „iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor” (1 *Timotei* 6, 10). Am putea să continuăm şirul numeros al exemplelor: există cel puţin o sută de fragmente biblice care pot fi citate cu privire la tema banilor, a bogăţiei, a zgârceniei, a nesaţului, a corupţiei şi aşa mai departe.

Desigur, în Biblie nu există definiţia amintită de interlocutorul nostru, aceea prin care banul este numit „ochiul dracului” Aceste definiţii fac parte din tradiţia populară şi ar putea constitui materia unei antologii foarte ample, având ca punct de pornire faimoasa formulă „*auri sacra fames*” din *Eneida* de Vergiliu (III, 57), adică „foamea scârboasă de bani”, care l-a împins pe regele tracilor să-l ucidă pe fiul lui Priam, trimis la curtea tracilor încărcat de bogăţii oferite în schimbul ocrotirii lui. S-ar putea ajunge la exprimarea concisă a lui Machiavelli, care, în capitolul al XVII-lea din *Principele*, scria: „oricine uită mai uşor moartea propriului tată, decât pierderea bunurilor care i-au fost luate”. Însă acum am dori să facem câteva consideraţii teologice asupra banilor, pe baza Evangheliei.

„Arătaţi-Mi banul dajdiei. […] Al cui e chipul acesta şi inscripţia de pe el?” Cu toţii ne amintim aceste cuvinte ale lui Iisus din capitolul 22 (versetele 15 – 22) al Evangheliei după Matei. Prin cuvântul „chip”, Cristos trimite indirect la un cunoscut fragment din cartea Facerii, cel al creării omului, în care se spune: „Şi l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut” (1,

27). Iată de ce omul îi aparţine lui Dumnezeu, este „icoana” Domnului, imaginea acelui chip nevăzut; omul poartă în sine o urmă de dumnezeire, aşa încât Israelul nu va avea nevoie de statui care să-l înfăţişeze pe Dumnezeu. Omul este imaginea cea mai apropiată de Dumnezeu şi este strâns legat de El. Să deschidem o paranteză în care să amintim că, în acest fragment biblic, după „chipul” lui Dumnezeu nu este numai bărbatul, ci întreaga omenire, alcătuită din bărbat şi din femeie („bărbat şi femeie i-a făcut”); iubirea dintre cei doi şi capacitatea de a se înmulţi sunt simbolurile Creatorului.

Cât despre moneda cu chipul cezarului, adică al împăratului roman, aceasta afirmă o apartenenţă bine definită. Concluzia lui Iisus se referă la două imagini: „Daţi deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu”. Moneda, aparţinându-i oficial împăratului, trebuie să fie a cezarului; omul, aparţinându-i lui Dumnezeu, trebuie să-şi fie dator sie însuşi şi, în ultimă instanţă, lui Dumnezeu. Puterea, economia şi politica nu sunt anulate printr-un fel de integralism religios. Însă puterea statului şi puterea economică au limite bine definite, care nu pot fi încălcate şi care nu-l pot domina şi umili pe om în existenţa şi desăvârşirea sa.

Dieta vegetariană în comentariile la capitolul 1 al Facerii, superioritatea omului faţă de celelalte animale („stăpâniţi peste peştii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietăţile ce se mişcă pe pământ”, 1, 28) este interpretată mai degrabă ca un drept de a ucide pentru a se hrăni decât ca un drept şi o datorie de a le proteja existenţa. Este dat uitării fragmentul în care hrana hărăzită omului este iarba: „Iată, vă dau toată iarba ce face sămânţă pe toată faţa pământului şi tot pomul ce are rod cu sămânţă de pom în el. Acestea vor fi hrana voastră” (1, 29).

Cititorul, care ne-a trimis un text lung şi pătimaş despre alimentaţia vegetariană, îşi vădeşte alegerea de a

proteja animalele într-un cadru mai general: lupta împotriva rasismului dintre oameni este numai primul pas (din păcate încă neînfăptuit!) spre eliminarea oricărui fel de ură între specii, adică spre înlăturarea tuturor diferenţelor între speciile de animale. Interlocutorul face referire la *Eliberarea animalelor*, vasta operă a filosofului australian Peter Singer, apărută între 1975 şi 1990.

Credincios fiind, trimite la fragmentul din Facerea în care, după ce afirmă superioritatea omului faţă de întreaga creaţie, Dumnezeu îi atribuie o alimentaţie vegetariană, aceeaşi cu a animalelor. Conform Tradiţiei Sacerdotale (căreia i se datorează fragmentul genezei de la începutul Bibliei şi care este unul dintre numeroasele izvoare pe care se bazează textul primelor cinci cărţi ale Bibliei, adică textul Pentateuhului), în proiectul iniţial al lui Dumnezeu, hrana omului trebuia să fie de natură vegetală. Aceasta este o modalitate de a prezenta starea ideală a lumii, în care nu este nevoie să ucizi ca să-ţi procuri hrana. Interlocutorul nostru pleacă tocmai de la această viziune pentru a considera drept întemeiată teza „vegetariană" în paranteză fie spus, aceasta este diferită de teza indiană, adesea îmbrăţişată de unii occidentali: în cultura indiană, animalul (sau mai bine zis unele animale) reprezintă încarnarea divinului, aşadar prin uciderea lui s-ar comite un sacrilegiu. Există o astfel de idee şi în Biblie, însă în sens negativ: capitolul 11 din Leviticul ne spune că unele animale sunt interzise, fiind „necurate", adică marcate de o forţă malefică şi negativă, care îi spurcă pe cei ce le mănâncă. Fireşte, este vorba de concepţii străvechi, folclorice şi chiar impuse din motive de igienă.

Să ne întoarcem însă la fragmentul nostru. Acesta trebuie interpretat în lumina proiectului general al Creaţiei. Autorul sfânt descrie planul la care se gândise Dumnezeu când a rupt tăcerea neantului şi a creat cosmosul şi omenirea. Desigur, este vorba despre un proiect perfect şi ideal, alcătuit din armonii, în care relaţiile sunt senine şi paşnice, în care limitele fiinţei

aproape că nu există şi în care este slăvită o convingere pe care autorul inspirat o exprimă prin adjectivul ebraic *tâb*, „bun şi frumos”, care caracterizează realităţile create şi care va fi explicat astfel în cartea înţelepciunii lui Solomon: „El a zidit toate lucrurile spre viaţă şi făpturile lumii sunt izbăvitoare; întru ele nu este sămânţă de pieire” (1, 14).

Autorul „Sacerdotal” al cărţii Facerii este conştient însă nu numai de faptul că fiinţele sunt „finite” şi limitate prin însăşi esenţa lor, ci şi că omul este liber, ceea ce redimensionează sau tulbură adesea tabloul perfecţiunii. Astfel, este introdusă o nouă reprezentare a lumii, de data aceasta nu ca parte a proiectului divin, ci ancorată în realitatea istorică: aceasta este viziunea prezentată în urma potopului, semn al pedepsirii răului de către Domnul. Aceeaşi Tradiţie Sacerdotală care a scris versetele „vegetariene” citate mai sus enunţă un nou principiu care priveşte istoria umană, cea în care trăim. Să citim această reînnoire a creaţiei aşa cum este descrisă tot în cartea Facerii: „Şi a binecuvântat Dumnezeu pe Noe şi pe fiii lui şi le-a zis: Naşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi stăpâniţi! Groază şi frică de voi să aibă toate fiarele pământului, toate păsările cerului. Tot ce se mişcă pe pământ şi toţi peştii mării; căci toate acestea vi le-am dat la îndemână. Tot ce se mişcă şi ce trăieşte să vă fie de mâncare; toate vi le-am dat, ca şi iarba verde. Numai came cu sângele ei, în care e viaţa ei, să nu mâncaţi” (9, 1 – 4).

Aşadar, omul se poate hrăni cu carnea animalelor, cu condiţia ca acestea să nu fie vii şi să fie lipsite de sânge. Astfel, se afirmă legătura ultimă a fiecărei făpturi cu Dumnezeu, „în mâna Lui El ţine viaţa a tot ce trăieşte” (iov 12, 10), dar, în acelaşi timp, este îngăduit şi consumul de carne animală, recunoscând că situaţia era diferită de cea de la începuturi. Nu se renunţă complet la viziunea ideală. Aceasta se va menţine drept propunere escatologică, drept experienţă a unor vremuri desăvârşite, când mântuirea va fi deplină. Psalmul 103, care prezintă creaţia în toată splendoarea sa, grăieşte: „Cel ce răsări iarbă dobitoacelor

şi verdeaţă spre slujba oamenilor; ca să scoată pâine din pământ, şi vinul veseleşte inima omului; ca să veselească faţa cu untdelemn şi pâinea inima omului o întăreşte „(versetele 16 – 17). Cu toate acestea, în prezent Biblia recunoaşte legitimitatea unei alimentaţii animale, aşa cum a făcut şi Iisus, care s-a hrănit cu peşte, de pildă (*Ioan* 21, 9 – 14), ştiind să identifice speciile comestibile în funcţie de îndrumările alimentare impuse de cartea Leviticului (a se vedea parabola năvodului din Evanghelia după Matei 13, 47 – 50).

Medicina naturistă şi homeopatia

Ca să combatem dominaţia chimiei, pe care se bazează farmacologia modernă, ar trebui să urmăm îndemnul biblic de a aprecia „însuşirile rădăcinilor” (Cartea înţelepciunii lui Solomon 7, 20), căci „Domnul a zidit din pământ leacurile şi omul înţelept nu se va scârbi de ele […] Spiţerul cu acestea va face alifiile” (Cartea înţelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah 38, 4.8). Aşadar, medicina naturistă are o bază religioasă biblică, la fel ca homeopatia, dacă este adevărat că Moise ridică simbolic un şarpe de aramă ca să combată veninul şerpilor din deşert, recurgând de fapt la aceeaşi substanţă pentru a combate un efect nociv (Numeri 21, 4 – 9).

Să încercăm să găsim o bază biblică pentru medicina naturistă şi pentru homeopatie, în opoziţie cu tratamentele ştiinţifice moderne, este, sinceri să fim, ceva de neconceput. Fireşte, la prima vedere am putea face apel şi la alte texte în afara celor amintite de interlocutorul nostru, precum fragmentul din Iezechiel 47, 12, reluat în Apocalipsă (22, 2), în care Pământul sfânt din viitorul perfect („escatologic”, cum îl numesc teologii) va avea pomi care-şi vor da „rod de douăsprezece ori pe an, în fiecare lună dându-şi rodul; şi frunze pomului sunt spre tămăduirea neamurilor” Sau am putea trimite la „turta” de smochine cu care Isaia oblojeşte rana regelui Iezechia, vindecându-l (*Isaia* 38, 21), la uleiul folosit adesea ca emolient sau ca lenitiv sau la vinul folosit ca dezinfectant,

după cum aminteşte parabola bunului samaritean (*Luca* 10, 34), acelaşi vin pe care Pavel îl recomanda drept tonic pentru stomac discipolului său, Timotei (*1 Timotei* 5, 23). Mătrăguna era întrebuinţată împotriva sterilităţii (*Facerea* 30, 14), mirul i-a fost oferit ca anestezic lui Iisus (*Marcu* 15, 23), se foloseau alifii pentru ochi (*Apocalipsa* 3, 18), iar pomezile şi balsamurile aveau diferite proprietăţi terapeutice.

Dacă Biblia este o Revelaţie divină comunicată în istorie, este evident că aceasta reflectă cultura unei anumite epoci, iar farmacologia de atunci cunoştea numai produsele naturiste, ale căror utilizări se împleteau adesea cu tradiţii ancestrale, folclorice şi chiar magice. Pe lângă episodul menţionat al şerpilor veninoşi, homeopatia poate fi identificată şi în aruncarea unui lemn în apele otrăvite din Mara (*Ieşirea* 15, 23 – 25), aşa cum pare să creadă Iisus, fiul lui Sirah, care vorbeşte despre această întâmplare în context farmacologic (38, 5). Intenţia profetului nu este aceea de a da o regulă ştiinţifică, deşi recunoaşte eficacitatea unor produse naturiste în tratament.

Dar, aşa cum se întâmplă şi în cazul cosmologiei biblice – care considera că pământul este centrul cosmosului, ca o platformă susţinută de coloane, iar bolta cerească era văzută ca o cupolă de care erau atârnaţi „luminătorii”: soarele, luna şi stelele –, la fel aceste date secundare nu trebuie privite ca obiect al învăţăturii biblice. Conciliul Vatican II cita concis deciziile Conciliului Vatican I, declarând: „Prin Revelaţia divină, Dumnezeu vrea să se arate şi să se transmită pe Sine însuşi şi legile eterne ale voinţei Sale în ceea ce priveşte mântuirea oamenilor, pentru a-i face părtaşi la acele bunuri divine care se află dincolo de înţelegerea minţii omeneşti” (*Dei Verbum*, nr. 6).

Sfântul Augustin afirma: „În Evanghelie nu scrie că Dumnezeu ar fi spus: Vă voi trimite Paraclitul ca să vă înveţe cum e cu soarele şi luna. El voia să formeze creştini,

nu matematicieni”. Aşadar, trebuie să despărţim adevărul pe care vrea să ni-l transmită Biblia de modul său concret de exprimare, legat de cultura, de ştiinţa şi de contextul istoric de atunci. Astfel înţelegem că „tratamentele alternative” n-au mai nimic în comun cu adevărata spiritualitate creştină, iar mişcarea New Age, de exemplu, propune drept element relevant al religiei sale amestecul între mesaj şi masaj, yoga şi iaurt, medicină şi misticism, fitness şi asceză. Ştiinţa şi credinţa se întâlnesc pentru că, adesea, subiectul analizat este acelaşi, adică omul; însă abordările lor sunt diferite, atât omul de ştiinţă, cât şi teologul trebuind să ştie să se limiteze la mediile lor specifice de cercetare şi de afirmare.

Dumnezeu e de dreapta?

Există numeroase aspecte ale limbajului biblic pe care le acceptăm cu seninătate, fără să le înţelegem. Am putea cita unul marginal la prima vedere, dar care a avut şi consecinţe sociale. În fiecare duminică, noi, credincioşii, spunem în biserică, în vreme ce recităm Crezul, că Cristos „şade de-a dreapta Tatălui \ Privilegierea dreptei a avut ecouri şi în cultura noastră: îndârjirea înregistrată în trecut împotriva celor stângaci era rezultatul acestei opţiuni simbolice; un alt exemplu ar putea fi importanţa mai mare acordată „dreptei” politice în mediul religios…

De fapt, din când în când politica n-are nimic de-a face cu ceea ce se discută: diferenţierea între dreapta moderată sau conservatoare şi stânga progresistă îşi are originile în adunarea parlamentară din timpul Revoluţiei Franceze şi în poziţionarea acestor grupări aflate în opoziţie una faţă de cealaltă în sală, în funcţie de locul ocupat faţă de preşedintele adunării. Atunci când în Biblie şi în tradiţia care decurge din ea se vorbeşte despre „dreapta”, semnificaţia este cu mult anterioară oricărei conotaţii politice. Dacă dorim să ajungem la origine, la arhetip, probabil ar trebui să ne gândim la folosirea preferenţială a mâinii drepte în activităţile manuale; aşa cum observa interlocutorul nostru, în Antichitate, a fi

stângaci era considerat ceva nefiresc, fiind un semn distinctiv negativ; obiceiul a supravieţuit până în zilele noastre, fiind întâlnit chiar şi în şcolile de acum câteva zeci de ani.

Este interesant să observăm că, în greacă, *dexios*, „drept” (cuvânt care apare de 54 de ori în Noul Testament), este un derivat al verbului *déchomai*, care înseamnă „a lua, a apuca”, indicând astfel rolul operaţional, util şi preţios al mâinii drepte. Aşadar, este uşor de înţeles de ce partea dreaptă a căpătat conotaţii de onoare, noroc, fericire. Atunci când Iisus îi îndeamnă pe apostolii care pescuiesc la Marea Tiberiadei să „arunce mreaja în partea dreaptă a corabiei” (*Ioan* 21, 6), face referire tocmai la tradiţia populară conform căreia se credea că dreapta este partea norocoasă.

Atunci când Raşela aduce pe lume un băieţel, căruia, înainte să moară din cauza naşterii, îi dă numele *Ben-om*, adică „fiul durerii mele”, din dragoste pentru soţia sa, tatăl copilului, patriarhul biblic Iacob, nu ezită să schimbe numele copilului în *Ben-yamâny* „fiul dreptei”, ca o urare de binecuvântare (de unde vine şi numele de Veniamin). Astfel, împăratului-Mesia

Domnul îi spune: „Şezi de-a dreapta Mea”, indicând astfel poziţia de prestigiu; probabil că tot la dreapta chivotului legământului stătea şi suveranul în timpul întronării sale, iar palatul regal se afla la dreapta templului Sionului (*Psalmii* 109, 1). În timpul judecăţii în faţa Sinedriului, Iisus însuşi se autodefineşte prin următorul verset: „De acum veţi vedea pe Fiul Omului şezând de-a dreapta puterii” (*Matei* 26, 64).

Astfel, slava învierii pascale amintită în Crez este exprimată apelând la imaginea lui Cristos care şade de-a dreapta Tatălui. Iată cum povesteşte Marcu înălţarea: „Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălţat la cer şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu” (16, 19). Această temă este reluată de mai multe ori în Noul Testament. Să dăm numai un exemplu, din Epistola către Efeseni:

„Cristos, sculându-L din morţi şi aşezându-L de-a dreapta Sa, în ceruri, mai presus decât toată începătoria şi stăpânia şi puterea şi domnia şi decât tot numele ce se numeşte, nu numai în veacul acesta, ci şi în cel viitor” (1, 20 – 21).

Din aceste cuvinte se intuieşte limpede că dreapta este folosită ca simbol al puterii şi al slavei, şi acesta este motivul pentru care în Crez se repetă că Iisus „s-a suit la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui”. Izbutim să înţelegem şi de ce, în măreaţa frescă a Judecăţii de Apoi, Fiul omului „va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga”, ca acelora din dreapta Sa să li se spună: „Veniţi, binecuvântaţii Tatălui Meu” (*Matei* 25, 33 – 34). Deoarece ţine de un simbolism legat de o concepţie socio-culturală răspândită, dar caracteristică unei anumite zone istorico-geografice, această imagine trebuie adaptată în Japonia, de exemplu, unde stânga este considerată poziţia superioară şi glorioasă, fără ca „adevărul” mesajului conţinut să fie lezat.

Întrebările „ultime”.

Această lume nu-i Sfârşitul.

E dincolo de ea Ceva – De nevăzut, ca Muzica – Dar ferm, precum e Sunetul – Filosofia – nu ştiu – Enigmă-i pân’ la urmă Ce trebuie să pătrunzi […]

Narcotice a domoli nu pot Dintele ce din suflet roade.

EMILY DICKINSON, This World is not Condusion

Când în 1991, bolnav de cancer, părintele David Maria Turoldo a publicat culegerea de poezii *Cânturi ultime*, mulţi au interpretat acest titlu ca un rămas-bun adresat de poet cititorilor, expresie a unui testament spiritual, în vreme ce monstrul instalat în carnea trupului său (ca să folosim propriile lui cuvinte) sărbătorea triumful cel din urmă. De fapt, nu era vorba de „cânturi ultime”, ci, apelând chiar la limbajul religios, de cânturi care vorbeau despre realităţile „ultime”, adică despre ţelul ultim al vieţii, despre sfârşitul fiinţei, despre înţelesul suprem al existenţei.

În aceeaşi perspectivă trebuie interpretate şi „întrebările ultime” care urmează. Ele nu se tem să înfrunte probleme adesea alungate sau marginalizate de societatea şi cultura contemporană, respectiv răul, păcatul, moartea, viaţa de după moarte, în particular, sunt problemele definite, cu un sugestiv cuvânt latinesc, drept Novissimi, adică cel din urmă ţărm, cu totul nou, al vieţii noastre. Întrebarea ce şerpuieşte în aceste dimensiuni ale fiinţei şi ale existenţei este, de aceea, radicală şi comportă în esenţă două răspunsuri care se opun unul altuia.

Există, pe de o parte, concluzia nemângâiată şi rece din *Cântecul nopţii nr. 2* al cantautorului Francesco Guccini: „Fiecare trăieşte cu propriile-i egoisme, / îmbrăcate-n sofisme, / şi fiecare-şi clădeşte sistemul / de mici ranchiune iraţionale, / de universuri personale, / uitând că pân’ la urmă alte nevoi nu sunt / decât doi metri de pământ”. Dar mai există şi privirea celui care încearcă să treacă dincolo de movila ce-acoperă rămăşiţele aşezate în cei „doi metri de pământ” şi care socoteşte moartea drept al doilea chip al vieţii în raport cu cel întors către noi.

Paginile acestei secţiuni de întrebări şi răspunsuri împărtăşesc această a doua alegere, care nu este doar creştină, dacă-i adevărat că poetul indian Tagore cânta: „Pace, suflet al meu; fie ca vremea de rămas-bun să fie blândă. / Să fie nu moarte, ci împlinire. / Iubirea să se topească-n amintire. / Opreşte-te o clipă, / O, Sfârşit Minunat, / Şi spune-mi în tăcere ultimele-ţi cuvinte!”

Dumnezeu şi răul

Limitându-ne la Biblie, Dumnezeu cel din Vechiul Testament era într-adevăr mai aproape de poporul Său, era de partea lui împotriva necredincioşilor, sau lua explicit apărarea celor căzuţi victimă nedreptăţilor. Dumnezeu apărea mai clar că duşman al răului. S-ar părea, în schimb, că Iisus a murit în zadar, dacă după două mii de ani nu e pace pe pământ. De ce nu opreşte Dumnezeu mâna căpeteniilor războiului cum a făcut în timpul lui Avraam?

Interlocutorul nostru „apără” Vechiul Testament şi pe „Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov”, care era mai aproape de poporul Său decât pare să fie astăzi: El intervine adesea ca să aline suferinţele oamenilor, îl trimite pe Moise să-i elibereze din robie, desparte apele Mării Roşii, face să plouă cu mană din cer. Pe scurt, acela pare un Dumnezeu mai activ decât Cel de azi, atât de îndepărtat, de absent, de insensibil la suferinţele fiilor Săi. Suntem bucuroşi că, din când în când, cineva apără Vechiul Testament: de obicei suntem asaltaţi de scrisori care cer socoteală pentru „violenţele sacre”, pentru moralitatea îndoielnică, pentru paginile scandaloase ale Sfintelor Scripturi ebraice.

De data asta ne vedem însă siliţi să-l dezminţim – fie şi parţial – pe cititorul nostru: şi Vechiul Testament ridică aceleaşi întrebări pe care el le adresează doar Noului Testament şi prezentului creştin. Ar fi de-ajuns să citească Cartea lui Iov, câteva pagini din Profeţi sau câţiva Psalmi. Ieremia se întreba: „De voi intra la judecată cu Tine, Doamne, dreptatea va fi de partea Ta, şi totuşi, despre dreptate vreau să grăiesc cu Tine: Pentru ce calea necredincioşilor este cu izbândă şi pentru ce toţi călcătorii de lege sunt în fericire?” (12, 1). Sunt întrebări constante despre scandalul suferinţei şi al răului, al nedreptăţii şi al nefericirii, întrebări puse încă în tăbliţele babiloniene şi în papirusurile egiptene. Sunt întrebări care-i pun în dificultate pe credincioşi, mai mult decât pe agnostici. În *Salvifici doloris* (1984), Ioan Paul II recunoştea că „suferinţa umană ne trezeşte compasiune, ne provoacă respect şi, în felul ei, ne intimidează. Există, de fapt, în ea măreţia unui mister specific”.

Şi tocmai de aici am vrea să plecăm: de la frecventa definiţie dată răului şi durerii înţelese ca „mister”. Pe de o parte, asta înseamnă obscuritate, enigmă, chiar absurditate. Iov – şi chiar Cristos înaintea martiriului Său – simte povara acestei realităţi care întunecă judecata şi aruncă în criză conceptul unui Dumnezeu drept şi deloc

nepăsător faţă de istorie şi umanitate. Deja filosoful grec Epicur declara: „Dacă Dumnezeu vrea să elimine răul şi nu poate, e slab; dacă poate şi nu vrea, e împotriva noastră; dacă nu vrea şi nu poate, e împotriva noastră şi e slab; iar dacă vrea şi poate, de ce îngăduie răul şi nu-l elimină?”

Multe sisteme filosofice şi teologice au încercat să facă o breşă în fortăreaţa acestui mister, găsind câteva răspunsuri, întotdeauna parţiale însă. În acest sens, Sfânta Scriptură nu-l condamnă pe deznădăjduitul care-l aruncă lui Dumnezeu întrebarea: „De ce? Până când?”; dimpotrivă, transformă întrebarea în rugăciune în Psalmi şi o lasă să şerpuiască fără răspuns în Qoheleth şi în multe capitole din Cartea lui Iov.

Există însă şi un alt sens al cuvântului „mister”, şi anume acela de proiect superior, de scop transcendent care nu anulează, ci depăşeşte înţelegerea noastră raţională. Asta vrea să demonstreze Cartea lui Iov şi tot asta stă la baza speranţei creştine. Dumnezeu poate da sens chiar şi haosului, răului, nimicului, limitei, dar în cadrul unui plan care nu e schematic şi linear cum ar fi unul închipuit de noi şi pe care-l propun, de pildă, prietenii lui Iov. Acest „mister” cuprinde câteva puncte fixe pe care Dumnezeu însuşi ni le-a dezvăluit (de aici se înţelege că e vorba de un discurs „teologic”, ce presupune credinţa).

Mai întâi, Dumnezeu nu este la originea răului, iar un principiu divin al răului nu există (invers decât susţin unele religii dualiste care socotesc că istoria e condusă de înfruntarea dintre un zeu al binelui şi un zeu al răului); noi nu suntem daţi pe mâna unei entităţi obscure precum e Destinul grecilor antici, şi nici diavolul nu este arbitru suveran al istoriei.

În al doilea rând, o parte însemnată a răului este urmarea limitelor făpturii şi a libertăţii umane, pe care Dumnezeu o ia în serios. El nu ne-a făcut asemeni aştrilor, legaţi de o mecanică cerească rigidă, ci asemeni unor interlocutori liberi. Poetul german Friedrich Hölderlin compara crearea omului de către Dumnezeu cu retragerea

mării pentru a lăsa pământul să se iveaască: Dumnezeu „se retrage” din respect pentru măreţia omului, care nu e nici sclavul, nici lucrul Său, ci persoană capabilă să accepte şi să refuze, deci să producă răul.

Al treilea punct: Dumnezeu nu e totuşi indiferent faţă de libertatea omului. El intervine în două feluri: prin harul pe care-l dăruieşte încontinuu şi care îmbracă adesea forma iertării şi prin dreptatea pe care-o împarte, ale cărei căi nu sunt totuşi asemeni celor pe care am vrea să le ştim dinainte şi a cărei acţiune nu se limitează la viaţa prezentă, ci cuprinde şi destinul final şi etern al omului. În cadrul acestui punct se pot întâlni diverse elemente: ne gândim la aşa-numita „răsplată”, potrivit căreia oricărei fărădelegi îi corespunde o pedeapsă (care poate fi cuprinsă în vina însăşi), la funcţia purificatoare a durerii, la Judecata de Apoi şi aşa mai departe. Fapt este însă că mai există un rău ce nu poate fi explicat prin păcatul săvârşit de om şi care rămâne un „mister” în sens negativ, aşa cum afirmam mai sus.

Mai există apoi un ultim dat fundamental pentru creştin. Odată cu întruparea, prin Iisus Cristos Fiul, om adevărat, Dumnezeu a cunoscut răul, durerea şi moartea, străbătându-le, asumându-le, trăindu-le, făcându-le ale Sale. Această asumare n-a fost indiferentă, a lăsat o urmă divină în rău: de atunci există un sâmbure de lumină, de viaţă, de bucurie, de veşnicie, de mântuire în sânul limitei şi al răului. Acest sâmbure nu încolţeşte imediat, chiar dacă lasă anumite semne (să ne gândim la minunile săvârşite de Iisus şi la cele săvârşite după El), ci acţionează sub coaja tare a istoriei noastre pentru a o conduce, fără a o risipi, la noua realitate anunţată de Noul Testament. Aşa cum a remarcat pe drept cuvânt teologul Hans Küng: „Iubirea lui Dumnezeu nu mă apără *de* orice suferinţă, ci mă apără în orice suferinţă, în aşteptarea biruinţei finale a iubirii”. Iar poetul francez Paul Claudel scria: „Dumnezeu nu s-a întrupat în Cristos ca să explice suferinţa, ci ca s-o umple de prezenţa sa.

Omul şi răul

Biserica ne-a învăţat întotdeauna că omul – făcut după chipul lui Dumnezeu – este culmea creaţiei, pentru că a ieşit din mâinile Sale. Există într-un Psalm un verset care ilustrează măreţia omului mai bine decât o pot face cuvintele mele sărăcăcioase: „Micşoratu-l-ai pe dânsul cu puţin faţă de îngeri, cu mărire şi cu cinste l-ai încununat pe el” (8, 5). Ceea ce nu reuşesc eu să înţeleg este cum se face că omul e în stare (şi experienţa ne dă nenumărate dovezi antice şi moderne) de atâta rău. Există, într-adevăr, oameni dedicaţi mai mult răului decât binelui. Iată de ce s-a cuibărit în mine gândul că adevărata măreţie a omului se limitează, în realitate, mai ales la puterea – asta da – inteligenţei.

Democrit din Abdera, filosof grec din secolele V-IV a. Ch., a dat, în fragmentul 34, o celebră definiţie a omului: potrivit lui, acesta este un *mikros kosmos*. Dar Mefisto, în *Faust* al lui Goethe, nu va ezita să spună că, în realitate, e vorba de o *kleine Narrenwelt*, un „microcosm de nebunie”. Antropologia iudeo-creştină prezintă în esenţă ambele ipostaze ale făpturii umane. Pe de o parte, există latura glorioasă, pe care interlocutorul nostru o evocă prin citatul din Psalmul 8, dar care-şi are rădăcinile în faimoasa rostire de la începutul Facerii: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie” (1, 27). Prin urmare, aşa cum am avut deja prilejul să arătăm, potrivit legii paralelismului, esenţială în stilistica ebraică, e lesne de văzut că „chipul şi asemănarea” nu rezidă nici în suflet (asupra căruia Biblia se arată rezervată, preferând o viziune psihofizică unitară), nici, cu atât mai puţin, în inteligenţă (la ce cruzimi şi monştri poate da ea naştere!), cât în faptul de a fi „bărbat şi femeie”, adică în fertila relaţie de dragoste ce continuă în chip ideal Creaţia.

Pe de altă parte însă, tocmai a doua poveste a Creaţiei, prezentă în capitolele 2 – 3 din Facerea, îl aduce în scenă pe omul păcătos care, luând din rodul „pomului

cunoştinţei binelui şi răului”, determină propriu-zis valorile morale, respingându-le caracterul absolut şi transcendent. Ne dăm seama tot atât de uşor că punctul nodal al acestei antropologii rezidă în libertatea şi conştiinţa de sine personală şi morală. Cum scria Pascal în *Cugetările* sale: „Adevărata măreţie a omului este aceea de a se şti nefericit. Copacul nu ştie că e nefericit”, adică finit, caduc, limitat. Şi Pascal continuă: „Aşadar, este nefericire să te ştii nefericit; dar este măreţie să ştii că eşti nefericit” (nr. 255, ed. Chevalier).

În ultimă analiză, iată de ce, potrivit acestei viziuni, Dumnezeu nu-l face pe om în chip de fiinţă predeterminată să facă numai binele sau numai răul (aşa cum se întâmplă în cazul unui astru sau al unei plante), ci în chip de persoană liberă, autonomă până la a se putea răzvrăti împotriva Creatorului însuşi. Aşa se explică răul în istorie, cu tragicul său alai de perversiuni, şi în acest sens doctrina „păcatului originar” (oricum l-am defini) dobândeşte o importanţă antropologică decisivă, după cum spunea acelaşi Pascal. Dar aceeaşi libertate umană explică şi extraordinara, şi poate mai puţin aparenta, lucrare întru bine, întru dreptate şi frumos pe care o produce omul în istorie. Aici apar însă noi întrebări şi noi răspunsuri, la care vreau să mă refer doar pe scurt. De fapt, în libera sa alegere, omul nu e deloc singur. Pe de o parte, există forţa întunecată a răului care, potrivit tradiţiei iudeo-creştine, se întrupează în Satana şi în răul existent în lume; pe de alta, există şi harul divin care sprijină opţiunea libertăţii, vindecându-i fragilitatea radicală. Sunt probleme foarte complexe care cer studii aprofundate şi constituie unul dintre punctele nodale al teologiei înseşi.

Libertate şi păcat

Trecând peste afirmaţiile facile despre un Dumnezeu mai mult sau mai puţin atotputernic, atotştiutor, atotprezent şi cine mai ştie ce alt „atot…”, capabil deci să domine şi să condiţioneze făptura, care este de fapt antropologia iudeo-creştină? Practic – adică intrând în

miezul problemei –, dacă-l punem în centru pe acest Dumnezeu „atot...”, mai rămâne loc pentru făptura omenească1 Şi invers, dacă punem în centru omul, putem salva locul lui Dumnezeul întrebarea ţinteşte miezul teologiei înseşi şi e greu de rezumat în câteva rânduri tot ceea ce gândirea omenească a elaborat de-a lungul multor secole de eminente cercetări speculative şi sistematice. Dacă rămânem la concepţia iudeo-creştină, există o primă teză esenţială. Dumnezeu este, într-adevăr, atotputernic, atotştiutor şi infinit, dar – ca să spunem aşa – a hotărât să facă loc în cadrul creaţiei unei alte prezenţe fizico-creaturale care însă, în cazul omului, dobândeşte o conotaţie dramatică şi dialectică prin faptul că i se atribuie libertatea. E bine cunoscută singurătatea radicală a bărbatului şi a femeii sub pomul cunoştinţei binelui şi răului (*Facerea* 2 – 3), simbol evident al alegerii morale autonome.

Aşadar, Dumnezeu nu-şi exercită atotputernicia faţă de om în chip tiranic, iar Scripturile iudeo-creştine – care explică şi conceptul de „conştiinţă” umană – întăresc această autonomie, precum şi măreţia şi primejdiile sale: „Viaţă şi moarte ţi-am pus eu astăzi înainte, şi binecuvântare şi blestem. Alege viaţa ca să trăieşti tu şi urmaşii tăi. Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, să asculţi glasul Lui şi să te lipeşti de el” (*Deuteronomul* 30, 19 – 20). Sau, peste secole, Iisus fiul lui Sirah, învăţat biblic din secolul al II-lea a. Ch., nota: „Să nu zici: Domnul m-a depărtat, că cele ce El le-a urât nu le va face. [...] Să nu zici El m-a înşelat; [...] El din început a făcut pe om şi l-a lăsat în mâna sfatului său. De vei vrea, vei ţine poruncile şi credinţa şi vei face cele bine-plăcute. Pus-a înaintea ta foc şi apă, şi ori la care vei vrea, vei întinde mâna ta. Înaintea oamenilor este viaţa şi moartea şi oricare le va plăcea li se va da” (15, 11 – 17).

Făcându-l pe om, atotputernicia divină a hotărât deci să accepte şi „rănile”, ba chiar şi „limitările” provocate de alegerile umane antitetice ilustrate în chip emblematic în

celebra pagină a „păcatului originar” din Facerea 3. Aici se află deosebirea radicală faţă de antropologia mesopotamiană, care privea omul ca pe o făptură alcătuită din lutul greu şi din sângele zeului răzvrătit şi învins Qingu: omul era deci considerat iremediabil sortit răului şi, de aceea, o antiteză a divinităţii. Sau, dimpotrivă, în alte viziuni, de sorginte indiană, umanitatea e o părticică pierdută în oceanul infinit al divinului.

În acest punct, dincolo de limita inerentă făpturii (finitudinea), antropologia biblică a libertăţii trece la problema vinovăţiei şi păcatului, care se deschide apoi către orizontul răului, punând întrebări a căror pondere teoretică e mai mare chiar decât cea existenţială. Mai este totuşi un pas de făcut. Dumnezeul biblic e moral, nu e un suveran cinic care creează făptura şi apoi o lasă de izbelişte. El nu este indiferent faţă de bine şi de rău şi nu abandonează libertatea umană retrăgându-Se într-o izolare dispreţuitoare. De aici decurg două consecinţe. Cea dintâi priveşte acţiunea „harului” divin care se împleteşte cu libertatea umană, sprijinind-o întru o alegere pozitivă, într-un dozaj extrem de fin, al cărui echilibru s-au străduit să-l lămurească gânditori remarcabili, începând cu

Sfântul Pavel şi continuând cu Augustin, Toma d’Aquino, Luther, Pascal, Kierkegaard, ca să citǎm câteva nume, nicidecum secundare, ale culturii occidentale. Există apoi evenimentul fundamental al „mântuirii”, prin care Dumnezeu însuşi, în Fiul Său, îşi asumă umanitatea din interior, participând la mărginirea care este moartea şi întâlnind păcatul pentru a-l „răscumpăra”.

Mai există o abordare din perspectiva căreia Dumnezeu nu rămâne indiferent faţă de om şi de moralitate: cea escatologică. Iar aici întâlnim obiecţia, cu mare impact emoţional, privitoare la marii călăi ai istoriei pe care Dumnezeu nu i-a oprit în acţiunea lor. Dumnezeu nu se dezminte pe Sine în calitate de Creator al unei făpturi libere; aşadar, în ciuda „harului” pe care-l revarsă, nu lichidează, ca un Păpuşar suprem, mişcările convulsive

şi absurde ale făpturii Sale şi nici nu se limitează la a fi „Cârpaciul” unei făpturi limitate prin însăşi natura sa. Dar nu e niciun împărat nepăsător şi străin, retras în cerul Său aurit: El a dat un sens creaţiei şi a încadrat-o într-un proiect general (citiţi capitolul 8 din Epistola către Romani sau Apocalipsa). Escatologia nu e decât întruchiparea definitivă a acestui proiect în care binele şi răul, grâul şi neghina sunt în cele din urmă cernute şi cântărite. Acesta este sensul aşa-numitei „Judecăţi de Apoi”, al acelor „Novissimi”, despre care am mai vorbit, şi – pentru a ne referi iarăşi la Apocalipsă – al „noului Ierusalim”. Să ne oprim aici, conştienţi că n-am trasat decât schiţa unor probleme care necesită o lungă şi aplicată cercetare.

Dumnezeu, omul şi Satana

Despre ce vorbim când vorbim despre Dumnezeu? Despre o fiinţă? Despre o entitate supranaturală cu trăsături umane care are identitate şi voinţă? Despre un spirit? Sau despre altceva? Rămân perplex când cineva vorbeşte despre un Dumnezeu / Bine înţeles ca Altul decât omul şi despre Satana / Râul înţeles ca ispititor de neînvins. Oare persoana în cauză nu-şi dă seama că e o mitologie extrem de facilă, ieftină şi de folosinţă zilnică?

Întrebările puse de interlocutorul nostru sunt esenţiale la nivel teologic: conceptul de Dumnezeu, libertatea persoanei umane, harul, răul şi aşa mai departe sunt teme fundamentale, care au făcut obiectul reflecţiei vreme de secole. Iată de ce aş vrea să mă opresc doar la un aspect particular, cel al raportului Dumnezeu-om-Satana. În Noul Testament există texte în care realitatea şi acţiunea Satanei sunt dincolo de orice îndoială (şi aşa va fi şi în doctrina ulterioară a Bisericii) şi altele în care – precum în cazul posedatului din Evanghelia după Marcu (9, 14 – 27) – a fi posedat de diavol reprezintă mai degrabă ceva ce noi am cataloga drept un sindrom epileptic sau o psihopatie. De altminteri, teza tradiţională a „răsplăţii”, potrivit căreia pentru orice fărădelege Dumnezeu dă o pedeapsă, îi îndemna pe oameni să găsească întotdeauna

în boală şi suferinţă rădăcina unei vinovăţii sau a unui rău moral (teza e susţinută de prietenii lui Iov; a se vedea însă reacţia opusă a lui Cristos în cazul orbului din naştere din Evanghelia după Ioan, 9, 1 – 3).

Dacă rămânem însă în cadrul îngust pe care l-am ales, trebuie spus imediat că religia creştină respinge orice formă de dualism potrivit căruia ar exista, ca arbitri ai istoriei şi existenţei, două divinităţi antitetice care se opun dialectic una alteia. Demonul nu este principiul răului care combate principiul divin al binelui, determinând tensiunea permanentă şi structurală a fiinţei create. În tradiţia creştină, Satana îi este inferior lui Dumnezeu, care-l supune şi-l domină.

O a doua observaţie îl priveşte însă pe om. Trebuie să respingem alibiul existenţei diavolului, adoptat pentru a anula libertatea şi responsabilitatea umană. Întâi de toate, trebuie să arătăm cu degetul răul pe care omul îl face cu propriile sale mâini. Riscul libertăţii, măreţ şi jalnic totodată, se află la rădăcina existenţei şi acţiunii oricărei persoane, atât întru rău, cât şi întru bine. Totuşi, această libertate poate fi condiţionată, şi aici intră în scenă figura Satanei.

Cea de a treia observaţie ar putea sintetiza profilul demonicului în viziunea Bibliei. E vorba despre o versiune „analogică" şi „simbolică" ce cuprinde în sine mai multe dimensiuni, pe care, în chip mai analitic, noi suntem înclinaţi să le deosebim: în această ipostază îşi află adăpost răul fizic, devierile psihice, păcatul personal, influenţa socială nefastă, răul în genere, dar şi Cel Rău. Prin urmare, în acest sens se poate spune că, la prima vedere, pentru Biblie, Satana tinde să personifice întreg răul lumii în multiplele sale variante. Există însă pasaje în care se afirmă limpede că Satana e un mister specific ce se opune proiectului pe care divinitatea l-a gândit pentru umanitate şi pentru fiinţă.

Teologia ulterioară a vorbit despre „personalitatea" demonului, asta şi pe baza scenelor evanghelice în care

Iisus îl provoacă pe Satana şi este provocat direct de el. Fireşte, a vorbi despre „persoană”, sau „existenţă personală” în legătură cu diavolul este o formulare ce necesită precizări, fiindcă „persoana” reprezintă o valoare, o unitate deplină şi armonioasă, în vreme de Satana este „cel care separă” (*diâbolos*), care alterează perfecţiunea. Ca teolog, Joseph Ratzinger a folosit o exprimare paradoxală: „Diavolul este o existenţă personală ca non-persoană”. El este antiteza lui Dumnezeu, în care persoana este existenţă deplină; este şi antiteza omului, a cărui persoană ar trebui să fie semn de bogăţie şi unitate profundă. Scriitorul agnostic francez André Gide scria în chip sugestiv: „Dacă ar putea, diavolul ar spune: Eu sunt cel ce sunt”, cu trimitere evidentă la definiţia biblică a lui Dumnezeu: „Eu sunt cel ce sunt” (*Ieşirea* 3, 14).

Cu aceasta, ne întoarcem la punctul de la care am plecat. Discursul trebuie să ţină seama de multe componente care se cuvin plasate corect. Pentru a-l înţelege pe Satana, trebuie mai întâi să-l afirmăm, să-l cunoaştem, şi să-l aşezăm la locul ce i se cuvine pe Dumnezeu, care rămâne obiectul şi subiectul primordial şi de neocolit al credinţei creştine. Mântuirea oferită de Cristos nu este simplă izbăvire de fărădelegile săvârşite de demon şi de libertatea umană. Ea este cum spune Sfântul Pavel: „cu mult mai mult” (*Romani* 5, 17): este darul unei vieţi noi, participare la viaţa divină, comuniune cu Dumnezeu şi cu veşnicia, depăşirea – săvârşită prin har, adică prin dar mântuitor – a limitelor făpturii.

Fărădelege şi pedeapsă

Am în faţa ochilor unul dintre acele pasaje pe care orice credincios ar trebui să-l numească „cuvânt al lui Dumnezeu”: „Fiii desfrânaţilor nu vor avea desăvârşire şi sămânţa ieşită din patul nelegiuit se va stinge. Că de vor avea viaţă lungă, nu vor fi de nicio treabă şi bătrâneţile lor, la urmă de tot, vor fi fără cinste. Iar de vor muri de timpuriu, vor fi fără nădejde şi fără mângâiere vor fi în ziua judecăţii, căci neamul celui nedrept are sfârşit groaznic”

(Înţelepciunea lui Solomon3, 16 – 19). Cum putem privi un asemenea text drept călăuză a religiozităţii noastre?

Compusă în greacă la începutul erei creştine, probabil de către un evreu din Alexandria Egiptului, şi pusă sub semnul simbolic al lui Solomon, înţelept al culturii sapienţiale ebraice, Cartea înţelepciunii se dovedeşte, în realitate, în multe dintre pasajele sale, o operă deschisă şi înnoitoare. Să ne gândim numai că în ea găsim doctrina explicită a nemuririi fericite rezervate celor drepţi, ca şi contextul ce precedă şi urmează fragmentul citat de cititorul nostru (3, 13 – 15 şi 4, 1 – 2). Într-adevăr, aici este slăvită femeia stearpă, dar cinstită şi „famenul ale cărui mâini n-au săvârşit fărădelegea”, spre deosebire de multe pagini veterotestamentare care socoteau această stare fiziologică drept o pedeapsă divină, deoarece împiedica procrearea, privită ca un semn al binecuvântării lui Dumnezeu. În cadrul acestui context moral trebuie înţelese cuvintele aspre care urmează şi care-l scandalizează pe cititorul nostru. Cuvintele sunt grele şi ele reflectă expresii tradiţionale din Vechiul Testament. Pentru a le înţelege trebuie să avem în minte trei lucruri.

Primul priveşte aşa-zisa „teorie a răsplăţii”: în veche înţelepciune evreiască, oricărei fărădelegi trebuia să-i corespundă o pedeapsă divină, ce se putea concretiza fie în insuccesul, fie în suferinţa individului păcătos sau a tuturor celor ce-i erau dragi, adică a familiei şi a urmaşilor lui. Toată lumea ştie că Iov a reacţionat împotriva acestei concepţii prea schematice, adesea dezminţită de realitate, şi în aceeaşi linie se va înscrie limpede şi Cristos: este exemplar cazul, deja evocat de noi, în care Iisus neagă că răul fizic ar purcede dintr-un păcat al celui care-l îndură sau al părinţilor lui (vezi *Ioan* 9, 1 – 3). Trebuie deci să ţinem seama de evoluţia cuprinsă în Biblia însăşi, tocmai întrucât ea este o Revelaţie istorică ce se dezvoltă pe etape. Iată de ce nu putem privi un singur text izolat.

Al doilea element se leagă tocmai de problema cuprinderii în pedeapsă a familiei păcătosului. E vorba aici

de un soi de responsabilitate colectivă, care nu trebuie luată literal, ci trebuie mai degrabă privită ca subliniere a unei componente semnificative: păcatul nu e niciodată o chestiune pur individuală, el are ecou asupra societăţii, lasă o urmă care alterează atmosfera morală, iar uneori produce chiar o „dâră" fizică (să ne gândim, de pildă, la faptul că o mamă bolnavă de SIDA transmite boala fiului ei, sau la urmări similare provocate de un părinte drogat sau beţiv).

Asta nu înlătură faptul că responsabilitatea individului e primordială. Citiţi, în legătură cu asta, întregul capitol 18 din Iezechiel sau următoarele cuvinte ale lui Ieremia: „În zilele acelea nu vor mai zice: Părinţii au mâncat aguridă şi copiilor li s-au strepezit dinţii. Ci fiecare va muri pentru fărădelegea sa" (31, 29 – 30). Mai mult, chiar autorul Cărţii înţelepciunii, va glorifica, într-o pagină extrem de densă, iertarea acordată de Dumnezeu păcătosului pocăit, fiindcă Domnul „îi miluieşte pe toţi" şi „pedepseşte cu măsură pe cei ce cad şi, când păcătuiesc, le deschide ochii şi-i dojeneşte, ca să se lase de răutatea lor şi să creadă întru Tine, Doamne" (11, 23 – 24; *12*, 2).

În sfârşit, aşa cum spuneam, trebuie să ţinem seama de context. Autorul afirmă solemn că o familie stearpă, dar cinstită valorează mult mai mult decât o familie mare în care domneşte răul şi care stă sub judecata divină. Cuvintele grele, rostite potrivit tradiţiei, au doar scopul de a sublinia acest adevăr şi de a demonstra că teoria răsplăţii morale poate fi dezminţită: există o stare de bine exterioară asupra căreia, în realitate, planează semnul condamnării divine.

Blestem şi deochi

Multe persoane cred şi astăzi în deochi sau blesteme, şi e uşor să fim ironici faţă de o asemenea credulitate exploatată de legiuni de escroci, ghicitori în cărţi, magi, ghicitoare şi alţii asemenea. Dar cum să înţelegem şirul celor douăsprezece blesteme pe care le putem citi în capitolul 27 din Deuteronomul, sau şirul şi mai lung din

capitolul z8 y unde, între altele, se poate citi: „Să te bată Domnul cu nebunie, cu orbire şi cu amorţirea inimii”? Există deci un semn divin la rădăcina oricărei boli?

„Blestemele”, paralelă negativă a „binecuvântărilor”, reprezintă în Biblie – dar şi în alte culturi religioase – un fenomen literar (au, într-adevăr, formule expresive codificate), social (reflectă situaţii şi credinţe populare) şi teologic (se bazează pe implicarea lui Dumnezeu însuşi). Principiul care le stă la bază e dublu. Pe de o parte, se doreşte exprimarea încrederii în „moralitatea” lui Dumnezeu: Domnul nu poate rămâne indiferent în faţa răului şi a nedreptăţii, ci trebuie să intervină restabilind armonia încălcată de păcătos. E vorba deci de un apel la judecata divină, a cărei sentinţă e imparţială şi dreaptă.

Pe de altă parte, există şi un alt tip de încredere, încrederea în cuvânt, care în civilizaţia Orientului Mijlociu din Antichitate era socotit eficace mai cu seamă când era rostit într-un context sacru. Aşa cum cuvintele rostite de preot cu prilejul sfinţirii tainelor sunt capabile să-l facă realmente prezent pe Cristos sub semnul pâinii şi al vinului, tot aşa credinciosul evreu era sigur că L „sileşte” pe Dumnezeu să intervină cu judecata Sa prin intermediul blestemului ritual.

Conţinutul blestemului era rânduit de o doctrină dragă Vechiului Testament, cea a răsplăţii, despre care am vorbit deja în răspunsul anterior şi pe care am putea-o rezuma prin binomul „fărădelege-pedeapsă”: dacă ai păcătuit, Dumnezeu te va pedepsi cu o boală. Iată care este semnificaţia blestemului din Deuteronomul 28, 28, citată de interlocutorul nostru: „Să te bată Domnul cu nebunie, cu orbire şi cu amorţirea inimii”. Ştim deja din cele spuse, tot în răspunsul precedent, că împotriva acestei doctrine au reacţionat cu asprime Iov şi însuşi Iisus, care, în faţa orbului din naştere, îşi va exprima revolta împotriva ideii că orbirea aceluia ar putea fi urmarea unui păcat săvârşit în pântecul matern sau săvârşit de părinţii săi, cum susţineau diferitele şcoli

rabinice de pe atunci (*Ioan* 9, 1 – 3).

Noi ne vom îndrepta totuşi atenţia doar asupra „pedepsei" cu nebunia, invocată în acel blestem. În originalul ebraic avem *timhon lehab*, „amorţirea inimii", „inimă" însemnând „minte" şi „conştiinţă". E un lucru cunoscut însă că Antichitatea avea faţă de tulburările mintale şi psihice o atitudine dublă şi antitetică. Pe de o parte, le socotea o irupţie divină misterioasă şi de nepătruns; pe de alta, le socotea lucrarea unui „duh rău", cum se spune despre nebunia primului rege la Israelului, Saul (*1 Samuel* 16, 14; 18, 10; 19, 9).

Şi Iisus va fi socotit ieşit din minţi de ai săi, iar cărturarii din Ierusalim vor adăuga: „are pe Beelzebul [...] domnul demonilor" (*Marcu* 3, 21 – 22). Cristos va întâlni câţiva bolnavi mintal, consideraţi a fi posedaţi de demoni potrivit doctrinei răsplăţii citate mai sus: este probabil cazul „posedatului" din Gadara (vezi *Marcu* 5, 1 – 13) sau al băiatului, aproape sigur suferind şi de epilepsie, vindecat la poalele muntelui Schimbării la Faţă (vezi *Marcu* 9, 14 – 29). Suntem deci în prezenţa unei credinţe legate de o viziune religioasă, pe care Biblia o reflectă tocmai fiindcă e „întrupată" într-o cultură şi într-o societate.

Dar, aşa cum se întâmplă şi cu lepra, această credinţă e depăşită de Cristos care. Se îngrijeşte să vindece aceste suferinţe, socotindu-le un rău de care cei ce-l îndură trebuie eliberaţi. Din păcate, o lectură prea „literală" a Bibliei a dat credit teoriei răsplăţii şi credinţelor populare legate de ea, închipuindu-şi că nebunia e o lucrare satanică, semn al unei vinovăţii, şi nu o boală ce trebuie tratată şi lecuită, în lumina autenticului mesaj biblic.

Judecare şi excomunicare întâlnim adesea răul şi răutatea omenească şi ticăloşia chiar şi în Biserică. Cum trebuie judecate aceste lucruri? Trebuie să le condamnăm noi, prin acte explicite, cum ar fi excomunicarea, dacă delictul e comis de un credincios? Sau arbitru şi judecător

drept e numai Dumnezeu? în cazul incestuosului din comunitatea creştină din Corint, Sfântul Pavel pare să aibă o poziţie contradictorie: mai întâi îl lasă pe păcătos să fie judecat de Dumnezeu, dar apoi declară că membrii comunităţii creştine trebuie judecaţi de capii Bisericii. N-ar fi mai bine să urmăm doar învăţătura lui Cristos care spune: „Nu judecaţi şi nu veţi fi judecaţi; nu osândiţi şi nu veţi fi osândiţi” (Luca 6, 37)?

Persoana care-mi scrie îşi bazează întrebarea pe două texte din întâia Epistolă către Corinteni, care par să se bată cap în cap, asupra unei teme destul de delicate: cea a judecării aproapelui. Pe de o parte, în faţa unui caz încâlcit – cel al unui creştin care a păcătuit săvârşind un incest apostolul rosteşte o judecată: „Ci eu, deşi departe cu trupul, însă de faţă cu duhul, am şi judecat ca şi cum aş fi de faţă, pe cel ce a făcut una ca aceasta: în numele Domnului nostru Iisus Cristos, adunându-vă voi şi duhul meu, cu puterea Domnului nostru Iisus Cristos, să daţi pe unul ca acesta Satanei…” (5, 3 – 5).

Pe de altă parte, ceva mai încolo Sfântul Pavel formulează un soi de principiu general: „Însă pe cei dinăuntru [adică pe cei ce fac parte din comunitatea creştină] oare nu-i judecaţi voi? Iar pe cei din afară [adică pe păgâni] îi va judeca Dumnezeu” (5, 12 – 13). Pentru a sublinia această judecată în comunitatea credincioşilor, care duce la „excomunicarea” incestuosului, apostolul trimite la un citat biblic: „Pierde deci răul din mijlocul tău” (*Deuteronomul* 13, 6; 17, 7). Întrebarea este deci aceasta: judecata îi aparţine doar Domnului, aşa cum afirmă Pavel în primul pasaj, în care, între altele, el însuşi este în cauză – el spune, într-adevăr: „Cel care mă judecă pe mine este Domnul” (1 *Corinteni* 4, 4) – pentru acuzele ce-i sunt aduse de unele grupuri de creştini din Corint, sau şi Biserica are dreptul-datoria de a-şi judeca credincioşii? Nu spusese oare Iisus, aşa cum aminteşte cititorul nostru: „Nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi” (*Matei* 7, 1)?

Răspunsul trebuie să ţină seama de două dimensiuni.

Neîndoielnic, judecata supremă şi de pe urmă este a lui Dumnezeu, şi ea este, de pildă, prezentată minunat într-o pagină din Evanghelia după Matei, care merită să fie recitită cu atenţie (23, 31 – 46). Ea ne aduce în faţa ochilor momentul „când va veni Fiul Omului întru slava Sa, şi toţi sfinţii îngeri cu El, [şi] va şedea pe tronul slavei Sale”. Este acel moment pe care în mod obişnuit îl numim „Judecata de Apoi”, şi care nu va fi lipsit de surprize, pentru că Dumnezeu – cum repetă adesea

Biblia – „pătrunde inima şi încearcă rărunchii”, adică în cele mai tăinuite unghere ale conştiinţei. Astfel, cei ce s-au dăruit cu dragoste unuia dintre „fraţii mai mici”, bolnavilor, flămânzilor, întemniţaţilor, străinilor, vor fi primiţi în împărăţia cerurilor, chiar dacă n-au avut o legătură explicită cu Iisus („Doamne, când Te-am văzut flămând şi Te-am hrănit […]?”, v. 37).

Totuşi, de-a lungul istoriei, Biserica a avut şi ea sarcina să judece şi să se purifice de răul strecurat în interiorul ei. Tot în Evanghelia după Matei există o altă pagină în care ni se prezintă o regulă de judecată în trei trepte: mustrarea personală a fratelui care ţi-a greşit; îndreptarea lui cu ajutorul a două-trei persoane îndreptăţite; şi, în fine, supunerea la judecată în adunarea Bisericii (18, 15 – 17). Există, într-adevăr, o putere de „a lega şi dezlega” – expresie biblică ce semnifică judecata – pe care Cristos i-a dat-o lui Petru (*Matei* 16, 19), apostolilor (*Ioan* 20, 23) şi Bisericii (*Matei* 18, 18).

Desigur, această judecată, care se poate sfârşi cu „alungarea” din comunitatea credincioşilor, îşi are rădăcinile tocmai în puterea dată de Domnul, despre care am vorbit mai sus: în pasajul citat de noi la începutul acestui capitol, Sfântul Pavel vorbeşte limpede despre „puterea Domnului nostru Iisus Cristos” şi despre un act săvârşit „în numele Domnului nostru Iisus Cristos”, dar făcut explicit de adunarea credincioşilor în jurul apostolului („adunându-vă voi şi duhul meu”). În plus, acest act nu trebuie să fie în primul rând punitiv, ci

educativ. E ca o învăţătură, fiindcă păcătosul îşi descoperă vina, simte nevoia comuniunii pierdute şi se pocăieşte, fiind astfel reprimit în sânul ei.

Într-adevăr, avertismentul paulinic se încheia cu aceste cuvinte: „Să daţi pe unul ca acesta [incestuosul] Satanei, spre pierirea trupului [adică a păcatului], ca duhul să se mântuiască în ziua Domnului Iisus” (1 *Corinteni* 5, 5). Legea Bisericii are deci misiunea de a judeca nu pentru a condamna ca scop în sine, ci pentru a face să renască în sufletul fratelui păcătos dorinţa arzătoare de purificare şi de întoarcere în sânul comunităţii. Şi tot Sfântul Pavel îi îndemna pe creştinii din Tesalonic: „să nu-l socotiţi ca pe un vrăjmaş, ci povăţuiţi-l ca pe un frate” (2 *Tesaloniceni* 3, 15).

Moartea, şi după ea?

S-a spus că moartea este „marea apatridă” fiindcă nicio cetate şi niciun popor nu vrea s-o primească în sânul său. Şi totuşi, ea este instalată în toate cetăţile şi în toate popoarele lumii. În jurul acestei realităţi atât de radicale s-au înverşunat cercetarea şi întrebările omenirii, încercând mai presus de toate să treacă pragul care separă moartea de ceea ce e „după”. Puteţi, aşadar, să conturaţi în câteva rânduri ce crede întreaga Biblie despre această componentă a vieţii pe pământ, astfel încât să aruncaţi o lumină asupra acestui orizont necunoscut?

Mât tamut, „vei muri negreşit!”: acest cuvânt al lui Dumnezeu care îngheaţă sângele în vine răsună încă din primele rânduri ale Bibliei (*Facerea 2*, 17). Moartea fizică e semnul limitării făpturii, mai mult, e un mare „simbol” care cuprinde în el atâtea morţi ale omului: moartea ca urmare a păcatului, ca urmare a singurătăţii, a nefericirii, a violenţei. Moartea brăzdează aproape toate paginile Bibliei: ele converg către o moarte supremă, cea a lui Cristos pe colina din Ierusalim numită „Căpăţâna”, în aramaică Golgota, în latină Calvarium. Spaima de moarte îi urmăreşte pe toţi oamenii din Biblie.

Este ceea ce rostesc cuvintele din Psalmul 38 (w. 7 –

8): „Iată, cu palma ai măsurat zilele mele şi statul meu ca nimic înaintea Ta. Dar toate sunt deşertăciuni; tot omul ce viază. Deşi ca o umbră trece omul, dar în zadar se tulbură/ Le răspunde ca un ecou Psalmul 89 (w. 3 – 6): „Nimicnicie vor fi anii lor; dimineaţa ca iarba va trece. Dimineaţa va înflori şi va trece, seara va cădea, se va întări şi se va usca”. Este tragedia lui Iov şi a regelui Iezechia care, tămăduit de o boală cumplită, exclamă: „Că locuinţa morţilor nu Te va lăuda şi moartea nu Te va preaslăvi [...] Cel viu, cel viu Te laudă, ca mine astăzi” (*Isaia* 38, 18 – 19). Şi chiar Cristos, dinaintea Îngerului Morţii, spune: „Părintele Meu, de este cu putinţă, treacă de la Mine paharul acesta!” (*Matei* 26, 39).

Cuvântul lui Dumnezeu se întrupează deci şi în spaime şi-n înţelesul limitării omului: în multe pagini din Vechiul Testament, lumea cealaltă se numeşte *Sheol* şi e privită ca o regiune spectrală, vidă, în care făptura supravieţuieşte în stare larvară. Această concepţie ocupă un anumit loc în unele etape din istoria Israelului biblic şi va dăinui în medii restrânse chiar şi în iudaismul târziu, când doctrina învierii se va fi afirmat deja. Pilduitor aici e grupul politico-religios al saducheilor, care polemizează cu Iisus încercând să dovedească un soi de incoerenţă a învierii (vezi în legătură cu asta *Matei* 22, 22 – 23). Dar Biblia îl ajută treptat pe om să spulbere această limită obscură şi s-o prezinte într-o nouă lumină. Şi asta se întâmplă nu doar cu Enoh şi cu Eli care trec prin moarte intrând în Dumnezeu (*Facerea* 3, 24; *1 Regi* 2, 1 – 13). Este şi soarta fiecărui om drept care, trăind în comuniune cu Dumnezeu în timpul vieţii pământeşti, e învăluit şi subjugat de veşnicie şi de infinit.

Semnificativă este aici profesiunea de credinţă făcută de doi psalmişti: „Că nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel cuvios al Tău să vadă stricăciunea. Cunoscute mi-ai făcut căile vieţii; umplea-mă-vei de veselie cu faţa Ta, şi la dreapta Ta de frumuseţi veşnice mă vei sătura” (*Psalmi* 15, 10 – 11); „Dar Dumnezeu va izbăvi sufletul meu

din mâna iadului” (*Psalmi* 48, 16). În zorii creştinismului, Cartea înţelepciunii lui Solomon înalţă deja un imn comuniunii cu Dumnezeu dincolo de moarte: „Sufletele drepţilor sunt în mâna lui Dumnezeu […] în ochii celor fără de minte, drepţii sunt morţi […] dar ei sunt în pace. Chiar dacă, în faţa oamenilor, ei au îndurat suferinţe, nădejdea lor este plină de nemurire” (3, 1 – 4). Iar Cântarea Cântărilor e încredinţată că iubirea poate să ţină piept morţii: „Că iubirea ca moartea e de tare” (8, 6).

Dar abia odată cu învierea lui Cristos ajunge lupta dintre viaţă şi moarte la un deznodământ: „Moartea a fost înghiţită de biruinţă. Unde îţi este, moarte, biruinţa ta? Unde este, moarte, boldul tău? […] să dăm mulţumire lui Dumnezeu, care ne-a dat biruinţa prin Domnul nostru Iisus Cristos!” (1 *Corinteni* 15, 54 – 57). Cristos, Fiul lui Dumnezeu, coborând în lumea noastră supusă morţii fizice şi spirituale, adică murind pe cruce, a învins moartea şi a sădit în ea un grăunte de infinit. El este „vestea” dată celor care au murit şi care vor învia, potrivit celebrei imagini a Sfântului Pavel.

Iată de ce, între locuitorii noului Ierusalim aşteptat, descris în ultima carte a Bibliei, Apocalipsa (cap. 21), moartea va fi pentru totdeauna absentă: „Şi va şterge orice lacrimă şi moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu va mai fi” (21, 4). „Şi aşa pururea vom fi cu domnul” în comuniune de iubire şi veşnicie (*1 Tesaloniceni* 4, 17).

O poveste iudaică, cunoscută şi în lumea islamică, descria moartea lui Avraam, părinte întru credinţă al tuturor credincioşilor, după cum urmează: „Când îngerul morţii veni să-i ia în stăpânire sufletul, Avraam zise: Mai văzut-ai prieten să dorească moartea prietenului? Atunci Domnul îi dezvălui: Mai văzut-ai iubitor să refuze întâlnirea cu iubitul? Atunci Avraam zise: înger al morţii, ia-mă!” Din simplă desprindere de cele lumeşti şi omeneşti, moartea se preschimbă în întâlnire cu divinul şi cu veşnicia. Cu o expresie a poetului austriac Rainer Maria

Rilke, moartea devine celălalt chip al vieţii, în raport cu cel care este întors acum către noi şi pe care-l trăim.

„Fericirea" specială a vieţii de apoi

Credinciosul se gândeşte la viaţa de apoi ca la un loc în care se va întâlni cu cei dragi. Să ne închipuim deci pentru o clipă un suflet care ajunge în fine la întâlnirea descrisă. Aici însă vede că lipseşte cineva: nu e tatăl meu, nu e mama mea. Sau e absent un fiu. Simt o durere sfâşietoare, nu ne vom mai întâlni niciodată. Mă cuprinde deznădejdea. În Paradis? Cu neputinţă. Suferinţa în fericire e o antinomie absolută. Ce se poate spune deci?

E dramatică întrebarea pusă de cititorul nostru, şi cred că ea a trecut măcar o dată prin inima şi mintea oricărui credincios (ba chiar a oricărui om care gândeşte, încredinţat – precum Platon – de existenţa vieţii de după moarte). Dar trebuie să stabilim un lucru: orice reprezentare a vieţii de apoi e obligatoriu modulată de analogia şi simbolistica vieţii de aici. Se vorbeşte, într-adevăr, despre un „după" care urmează prezentului, despre un cer îndepărtat plin de lumină sau despre adâncul tenebros al infernului, despre un viitor şi despre un dincolo. E limpede că avem aici imagini spaţio-temporale, singurele de care dispunem, care contrazic totuşi conceptul de etern şi de infinit, realităţi „punctuale" şi „instantanee" care există aici şi acum, aşa cum erau şi vor fi oriunde în transcendenţa lor absolută.

În jurnalul său din anii 1935 – 1939, cunoscutul scriitor francez Julien Green apela la ideea unei gestaţii în sânul timpului şi al spaţiului: această „cavitate întunecată" e situată totuşi în trupul atotcuprinzător şi coprezent al eternităţii şi al infinitului care ne înglobează deja, iar moartea e doar o dezvăluire a ceea ce acţionează în acel orizont care ne depăşeşte. Nu degeaba spune Iisus, în Evanghelia după Ioan, că acela care crede e mântuit *de pe acum*, acelaşi lucru fiind valabil şi pentru osândă (3, 18). Acest discurs dificil şi complex, încă şi mai complicat în creştinism de problema „învierii", e totuşi doar fundalul

întrebării mai precise a cititorului nostru, formulată şi ea potrivit propriilor noastre categorii de bucurie şi durere, necesare – în lipsă de altceva –, dar insuficiente.

Aşadar, şi în acest caz trebuie să recunoaştem că viaţa de apoi are un nou statut care nu anulează, ci transfigurează relaţiile noastre, ducându-le la împlinire şi perfecţiune. Să notăm ciudăţenia spuselor lui Cristos către cei care-i prezentau ironic cazul femeii ce avusese şapte bărbaţi şi care după înviere ar urma să fie silită la o stranie poliandrie: „Când vor învia din morţi, nici nu se mai însoară, nici nu se mai mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer”. Şi adăuga fraza atât de dragă lui Pascal, potrivit căreia trebuie biruite obişnuinţele de gândire pământeşti, fiindcă Domnul „nu este Dumnezeul celor morţi, ci al celor vii” (Marcu 12, 18 – 27), adică al unui orizont etern.

În această lumină, moralitatea noastră, care pe pământ e condiţionată de sentiment şi interes, va deveni limpede împărtăşire din dreptatea divină ce-l va osândi pe cel păcătos să fie lipsit de slavă şi de bucurie, spre deosebire de ce i se va întâmpla celui sfânt. Desigur, realitatea umană – cum spuneam mai sus – nu e anulată, va rămâne deci o „durere” pentru absenţa în slavă a unui fiu sau a unui părinte. Dar, aşa cum a arătat teologia recentă, există şi durerea lui Dumnezeu care este „Fericitul” prin definiţie: e o suferinţă din iubire care nu distruge niciodată legătura cu făptura sa, chiar păcătoasă, exact cum face o mamă cu fiul ei răzvrătit. Este, desigur, o durere, dar ea face parte din frumuseţea supremă a iubirii adevărate şi desăvârşite. De aceea spuneam că fericirea deplină şi supremă nu trebuie calchiată mecanic după experienţa noastră efectivă, pământească şi istorică, a fericirii.

Nemurire sau înviere?

În calitate de creştini trebuie să credem în nemurirea sufleului sau în învierea trupului, respectiv a trupurilor? Mi se pare, într-adevăr, că escatoloqia, discursul despre

realităţile ultime, oscilează între aceste două perspective, care mie însă nu mi se par compatibile. Contrastul este evident chiar şi la nivel imediat. În Crez ne mărturisim credinţa în „învierea trupului”, dar continuăm să vorbim despre sufletele morţilor.

Opera unuia dintre marii teologi protestanţi ai secolului XX, Oscar Cullmann, se intitulează *Nemurirea sufletului sau învierea trupului*? (în Italia ea a apărut în 1968). Este un eseu fundamental care dezbate tocmai alternativa a doua escatologii (viaţa de după moarte) diferite: cea greacă, întemeiată pe nemurirea sufletului, şi cea iudeo-creştină, care în Crez proclamă „învierea trupului” Trebuie totuşi să recunoaştem că, aşa cum sugerează şi interlocutorul nostru, a existat întotdeauna o oscilaţie între cele două perspective.

Astfel, dacă luăm Cartea înţelepciunii lui Solomon (considerată „biblică” doar de catolici, dar reprezentând totuşi o înaltă mărturie al iudaismului din Diaspora, probabil din Alexandria Egiptului), vom da peste o continuă proslăvire a „nemuririi sufletelor celor drepţi” potrivit unei indubitabile influenţe greceşti. În ea se poate citi, de pildă: „Căci trupul cel putrezitor îngreuiază sufletul şi locuinţa cea pământească împovărează mintea cea plină de grijă” (9, 15), şi asta ne duce cu gândul la dualismul platonician *psyche-soma* (vezi *Phaidon* 8 lc). Sfântul Pavel însuşi le vorbeşte corintenilor despre „plecarea din trup”, despre stricarea locuinţei noastre pământeşti, a trupului nostru (2 *Corinteni* 5, 1, 8 – 9); totuşi, în acelaşi context, apostolul afirmă că „avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veşnică, în ceruri”, revenind astfel la învierea trupului.

Chiar dacă doctrina nemuririi ar trebui acceptată în cazul religiei iudeo-creştine, şi ea ocupă spaţii ample în speculaţia patristică medievală, trebuie totuşi să recunoaştem diferenţa radicală dintre concepţia iudeo-creştină şi cea greacă. Pentru aceasta din urmă, incoruptibilitatea, şi deci nemurirea, este o calitate

metafizică „naturală”, altfel spus constitutivă, a sufletului. Pentru viziunea biblică, în schimb, ea este un har şi un dar, întrucât presupune deplina comuniune cu Dumnezeu, participarea la viaţa Sa într-o unitate desăvârşită, într-atât încât în Evanghelia după Ioan „viaţa veşnică” e sinonimă cu „viaţa divină”, şi de aceea ea este rezervată doar „sufletelor celor drepţi”, cum spunea Cartea înţelepciunii.

Sigur este că, mai cu seamă odată cu învierea lui Cristos, care sădeşte un grăunte de eternitate şi divinitate în corporalitate şi temporalitate, învierea devine perspectiva care explică cel mai bine escatologia creştină, fără ca prin asta să anuleze perspectiva sufletului nemuritor. Între altele, această viziune este ferm ancorată în antropologia biblică, care e unitară: persoana umană nu e rodul unui amestec între trup şi suflet, ci este o totalitate radical unitară de limită şi de transcendenţă, de fragilitate şi de „chip” divin. Mântuit este aşadar omul integral, iar felul cum se întâmplă asta este, fireşte, un lucru greu de descris. Ne vom mulţumi deci cu o simplă remarcă.

În înviere, cum spunea Pavel, întreaga făptură e „recreată”, adică purtată către un nou proiect „cosmic” (în sensul etimologic de „ordine, armonie”), în care dispar coordonatele limitative ale timpului şi spaţiului, deci ale finitudinii în care suntem cufundaţi acum, ca şi ale decăderii materiale şi morale. În întâia Epistolă către Corinteni, acelaşi apostol se străduieşte să reprezinte acest nou statut ce presupune eliberarea din temniţa timpului şi spaţiului, dar care are drept punct de plecare personalitatea prezentă şi istorică a individului. Într-adevăr, el recurge la imagini precum cea a legăturii dintre sământă şi copac, legătură care înseamnă continuitate, dar totodată noutate şi diversitate, conchizând: „Se seamănă întru stricăciune, învia întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, învia întru slavă, se seamănă întru slăbiciune, învia întru putere, se seamănă trup firesc, învia trup duhovnicesc” (15, 42 – 43).

Ultimul contrast e plin de semnificaţii: „trupul firesc”

are în sine un suflet şi o interioritate proprie şi reprezintă statutul prezent al persoanei; trupul escatologic e „duhovnicesc” nu în sensul topirii realităţii corporale într-un soi de ectoplasmă, ci în sensul că „trupul firesc” înviat va fi pe deplin pătruns de *Pnéuma*, adică de Duhul divin care-şi face lucrarea în Cristos înviat, principiu al transfigurării şi comuniunii noastre cu eternul şi cu infinitul divin, pentru ca „Dumnezeu să fie toate în toţi” (15, 28).

Învierea trupului

Există o dificultate care nu-mi dă pace, îndemnându-mă să revin la o temă care, îmi închipui, vi s-a propus adesea: cum se poate adopta o categorie precum „învierea trupului” (alături de cea, după părerea mea mai logică, a „nemuririi sufletului”), amestecând astfel materia şi spiritul, timpul şi eternitatea? De aici s-ar putea merge mai departe cu riscul de „a arunca în aer” însăşi escatologia creştină.

Întrebarea ne readuce la tema cu care ne-am întâlnit în răspunsul precedent, chiar dacă ea priveşte aici doar învierea, în abordarea temelor „ultime” (adică „escatologice”) s-a depus de-a lungul secolelor un imens efort intelectual, în urmă căruia au luat naştere modele de reprezentare diverse, cu conştiinţa că va rămâne mereu un rest imposibil de explicat. Aşa cum s-a spus deja, dacă vrem să identificăm cele două modele cu influenţă majoră asupra gândirii occidentale, trebuie să trimitem la modelul iudeo-creştin al învierii, legat de o antropologie unitară „psihofizică”, şi la modelul grecesc al imortalităţii, legat de transcendenţa sufletului în raport cu materialitatea finită şi caducă.

Credinţa creştină a încercat, într-adevăr, să contopească aceste două abordări, aducând însă elementul novator al învierii lui Cristos, care introduce în omenire şi divinitatea ca izvor al transformării făpturii create. Dar rămânând în ambianţa filosofiei şi teologiei creştine, am putea spune că s-a păstrat şi categoria „suflet”, conceput

ca o realitate personală distinctă (prin care ne-am apropiat de viziunea greacă); aceasta din urmă e însă intim legată de corporalitate, împreună cu care dă naştere făpturii umane.

Mai departe, această legătură nu se anulează definitiv nici măcar în moarte (spre deosebire de concepţia greacă), ci se purcede către o transformare a ei greu de caracterizat şi de descris. Avea dreptate marele teolog Karl Rahner când observa că „expresii precum «sufletul continuă să trăiască după moarte», «după separarea lui de trup», ca şi cele care vorbesc despre «învierea trupului» nu indică în chip necesar realităţi diferite, ci sunt doar diverse modele de reprezentare care indică acelaşi lucru, respectiv caracterul definitiv al istoriei omului ajunsă la capăt". În acest orizont, legătura suflet-trup e transferată pe un alt plan, unde dispar categoriile de timp şi de spaţiu, pătrunzându-se în „lumea de dincolo" şi în „viaţa de apoi", adică în eternitatea şi în infinitul care transcend categoriile noastre mentale legate în chip spontan de termeni precum „înainte" şi „după", „aici" şi „acolo". În viaţa de aici domină, într-adevăr, deplasările spaţiale şi temporale succesive.

Iată de ce, adoptând limbajul spaţio-temporal, tradiţia creştină a vorbit despre intervenţia, după moarte, a unei judecăţi „particulare" şi personale, în care se cântăresc opţiunile morale ale fiecărei persoane libere şi responsabile. Această judecată e urmată în multe cazuri de un „timp" de purificare şi expiere („purgatoriul", adesea conceput şi ca un „loc") pentru a ajunge „apoi" la judecata finală, când întreaga umanitate şi însăşi Creaţia vor intra în noua ordine a lucrurilor („mântuirea" sau „salvarea"). În realitate, această succesiune e rodul calculului nostru temporal, fiindcă, dincolo de viaţa pământească, există numai clipa veşnică şi infinită în care întreaga creaţie e transfigurată, judecată, mântuită sau osândită.

Sânul acesta primitor, care este veşnicia, cuprinde şi depăşeşte timpul şi spaţiul. Veşnicia este prezentă chiar

de-a lungul cursului istoriei alcătuit din etape succesive, menit să se încheie din cauza finitudinii sale. Într-adevăr, în viziune creştină, persoana umană, deopotrivă trup şi suflet, are în sine sămânţa veşniciei („harul" divin) chiar din timpul existenţei pământeşti; iată de ce începe chiar de pe acum să participe la acel orizont transcendent, la acea clipă desăvârşită, la acel centru care primeşte în sine şi transfigurează totul. Aşa cum spunea Rahner, nemurirea şi învierea nu se opun, nici nu se contrazic, ci exprimă pe căi diferite transcendenţa căreia îi este destinată persoana umană (iar Sfântul Pavel adaugă: şi întreaga făptură cosmică). O transcendenţă care este un prezent etern şi „punctual" sau o clipă desăvârşită în care noi, legaţi de timp, avem impresia că intrăm treptat şi pe etape. Să ne oprim aici, conştienţi că n-am făcut decât să schiţăm o ipostază complexă şi dificil de descifrat, întrucât necesită depăşirea categoriilor spaţio-temporale dominante în gândirea noastră.

Infern şi paradis

Martorii lui Iehova neaga existenţa vieţii de apoi şi a sufletului Totul rămâne închis în misterul învierii trupului care trebuie plasat într-un spaţiu extramundan. Există în Biblie texte care vorbesc despre paradis, despre purgatoriu şi despre infern? Sau toate astea sunt rodul interpretării catolice a Bibliei?

Să lăsăm deoparte interpretarea „fundamentalistă" pe care o dau Bibliei Martorii lui Iehova, despre care am vorbit deja, şi să ne concentrăm atenţia asupra întrebării: există în Biblie dovezi textuale reale cu privire la viaţa de apoi? Mesajul biblic este învăluit adesea într-un limbaj plin de imagini, de simboluri, de intuiţii tipice culturii antice din Orientul Apropiat, într-adevăr, pentru a exprima realităţi transcendente, Biblia adoptă un limbaj cu necesitate simbolic, a cărui influenţă efectivă trebuie cântărită în chip adecvat. Apoi, realităţile de care ne interesăm sunt prin natura lor transcendente, adică aflate dincolo de timp, de spaţiu şi de orizontul în care suntem

cufundaţi acum. Ele privesc eternitatea şi infinitul, dimensiuni necunoscute nouă, pe care le putem doar intui şi reprezenta prin imagini.

Însuşi cuvântul „paradis” derivă dintr-o vocabulă de origine persană care desemnează o grădină regală luxuriantă. Iar dacă îl plasăm în cer este fiindcă sfera celestă se află deasupra noastră, extrem de pură şi de neatins, şi care de aceea ni se pare potrivită ca reprezentare a divinului şi infinitului. La polul opus, „infernul” e un cuvânt care desemnează un lucru „inferior”, subteran, plasat la antipodul cerului. Celor pe care-i numeşte drepţi, Biblia le prezintă destinul drept „paradisul” prin excelenţă: „Astăzi vei fi cu mine în rai”, spune Iisus pe cruce tâlharului care se căieşte (*Luca* 23, 43). Sau recurge la simbolul unei cetăţi perfecte, Ierusalimul ceresc, în care nu mai e nici durere, nici suspin, nici moarte, nici rău (*Apocalipsa*, 21, 1 – 4); sau la imaginea unui pom al vieţii din care putem lua hrană pentru nemurire (22, 2). Sau se mai vorbeşte de „sânul lui Avraam”, ca în parabola săracului Lazăr şi a bogatului nemilostiv (*Luca* 16, 19 – 31).

Sub veşmântul colorat al simbolurilor ideea e clară: cel drept e chemat să depăşească moartea şi să intre în orizontul divin, în comuniune veşnică cu Dumnezeu („umplea-mă-vei de veselie cu faţa Ta, şi la dreapta Ta de frumuseţi veşnice mă vei sătura”, spune *Psalmul* 15, u). După cum se vede, suntem foarte departe de simpla nemurire, calitatea proprie sufletului despre care vorbeşte Platon. „Viaţa veşnică” biblică este o unitate deplină şi totală cu Dumnezeu a întregii persoane; nu e un atribut al făpturii, ci un har (*înţelepciunea lui Solomort* cap. 1 – 5).

Profilul infernului e antitetic. Biblia recurge la imagini în chip necesar negative, întrucât trebuie să semnifice despărţirea absolută de lumină, de viaţă, de bucurie. Aşa sunt „focul veşnic” (*Matei* 3, 12; 18, 8; 25, 41) sau Gheena, o vale din Ierusalim unde se ardeau gunoaiele cetăţii şi unde se celebrau rituri abjecte (Matei 5, 22 – 30),

sau simbolul macabru al unui vierme care roade la nesfârşit trupul (*Marcu* 9, 48), sau încă ameninţarea cu întunericul (*Matei* 8, 12). Prin aceste imagini, ca şi prin altele, pe care artele şi tradiţia populară le-au luat în chip literal, se doreşte zugrăvirea destinului amar al celui care a ales să se ţină departe de Dumnezeul vieţii şi al bucuriei.

Asta reprezintă infernul: lipsă de speranţă, de iubire, de unitate cu divinul. Biblia enunţă câteva adevăruri limpezi despre destinul ultim al umanităţii, dar fiind vorba despre o realitate transcendentă, nu vrea şi nici nu poate să dea detalii. Imaginile spaţiale vor, într-adevăr, să descrie mai curând o stare în care se află persoana umană odată ce a trecut pragul veşniciei şi al infinitului, lăsând în urmă timp şi spaţiu.

Există purgatoriul?

Dacă Scripturile trebuie să fie punctul nostru de referinţă, cum se poate justifica tradiţia creştină privitoare la purgatoriu? Mi s-a spus că ea se bazează pe un pasaj din Vechiul Testament şi pe faptul că Sfântul Pavel afirmă că asta e soarta rezervată ucenicului imperfect: „el însă se va mântui, dar aşa ca prin foc” (1 Corinteni 3, 12 – 15). Sincer, mi se pare prea puţin pentru a susţine o teză al cărei succes în anumite secole a fost atât de mare încât a devenit cauza declanşatoare a Reformei protestante prin problema indulgenţelor.

În *ce* priveşte purgatoriul, împotriva celor spuse de câţiva istorici faimoşi, nu e vorba de o „invenţie” medievală. Desigur, el apare clar în documentele conciliilor de la Lyon (1274) şi Florenţa (1439), confirmate apoi de cel de la Trento, în polemică cu Reforma protestantă, care socotea purgatoriul o invenţie diabolică. În realitate, doctrina unei purificări extramundane – între altele, prezentă şi în alte religii şi doctrine (religia egipteană antică, buddhismul, Platon, Vergilius) – era un bun comun în textele multor Părinţi ai Bisericii şi ale multor autori creştini din primele secole, începând cu Origene (secolul al III-lea).

Dincolo de textul paulinic, mai degrabă generic, evocat de interlocutorul nostru, care este baza biblică pentru o asemenea aserţiune? Referinţa fundamentală este un pasaj din Cartea a doua a Macabeilor (12, 39 – 45). La încheierea unei bătălii. Iuda Macabeul descoperă cu groază că, sub haine, unii dintre soldaţii evrei căzuţi în luptă aveau mici idoli meniţi să-i apere, ceea ce încălca Decalogul. Cu toate astea, ei muriseră pentru o cauză înaltă, religioasă şi naţională. Iuda hotărăşte atunci să strângă bani pentru a aduce jertfă „ca să se slobozească de păcat", încredinţat că acest lucru e cu putinţă prin rugăciunea celor vii. Ideea aceasta i-a fost sugerată de „gândul că vor învia", fiindcă „de n-ar fi avut nădejdea că vor învia [...] deşert şi de râs lucru ar fi [fost] a se ruga pentru morţi".

Asta spune textul biblic despre fapta lui Iuda. Rămân nerezolvate multe probleme complexe privitoare la aşa-numita „stare intermediară" între moarte şi învierea finală. Din păcate, noi gândim întotdeauna în categoriile timpului, care presupun un înainte şi un după, şi recurgem la spaţiu, care necesită precizarea unui loc. În realitate, după moarte, fiinţa umană intră în veşnicie şi în infinit, care sunt realităţi „punctuale": sunt ca un punct sau un soi de clipă desăvârşită în care se condensează totul, trecând dincolo de orice durată şi spaţialitate. Iată de ce discursul despre purgatoriu trebuie eliberat de trimiteri la locuri şi timpuri definite.

În această lumină, devine semnificativă afirmaţia din *Catehismul Bisericii Catolice* care defineşte purgatoriul după cum urmează: „Este *starea* celor care mor în comuniune cu Dumnezeu, dar care, deşi siguri de mântuirea lor eternă, au nevoie de purificare pentru a pătrunde în beatitudinea celestă" (n. 210). Limitarea făpturii noastre şi fragilitatea noastră necesită, într-adevăr, în vederea accesului la plinătatea de viaţă şi de lumină în Dumnezeu, trecerea printr-o purificare, iar lucrul acesta e valabil pentru cea mai mare parte a drepţilor. În Cartea lui

Iov, putem într-adevăr citi: „Iată nici luna nu străluceşte destul în ochii Lui şi nici stelele nu sunt de tot curate, pentru El! Cu atât mai puţin omul, care nu este decât putreziciune, cu atât mai puţin născutul din om, care nu este decât un vierme!” (25, 5 – 6)

Infernul e gol?

În romanul Jurnalul unui preot de ţară (1936) de Georges Bernanosy m-a izbit o frază pe care preotul o adresează uneia dintre enoriaşele sale: „Infernul, doamnă, înseamnă să nu mai iubeşti”. E aproape opusul a ceea spunea Sartre în drama sa cu uşile închise din 1945: „L’enfer c’est les autres”. Aproapele ca infern al nostru (Eliot era însă încredinţat că „infernul suntem noi înşine, fiindcă infernul e singurătate”). Aşa mi-am amintit de cealaltă afirmaţie, cea a unui mare teolog, Hans Urs von Balthasar, potrivit căruia în realitate infernul e gol, tocmai din cauza iubirii îndurătoare a lui Dumnezeu, care are întâietate în raport cu dreptatea şi exigenţele ei. Aşa stau oare lucrurile?

Tot Bernanos, într-un alt roman, *Domnul Ouine* (1946), scria: „Se vorbeşte mereu despre focul infernului, dar nimeni nu l-a văzut. Infernul e rece”. Nu degeaba revine de şapte ori în Evanghelii (mai ales în Evanghelia după Matei) formula „scrâşnirea dinţilor” pentru a desemna soarta ce-l aşteaptă pe păcătos, şi mulţi exegeţi cred că – dincolo de groaza care-l face să tremure – ea evocă tocmai reacţia fizică la gerul din adâncurile infernale (altă imagine clasică menită se definească nadirul infernului în raport cu zenitul ceresc unde străluceşte lumina care e chip al lui Dumnezeu). E sigur că infernul a avut parte de-a lungul istoriei de multiple reprezentări „spaţiale”, care au alimentat secole de artă şi literatură. În realitate însă, el este o stare, după cum confirmă *Catehismul Bisericii Catolice*: „Constă în damnarea eternă a celor care mor alegând liber păcatul de moarte. Pedeapsa principală a infernului constă în separarea eternă de Dumnezeu, singurul în care omul are

parte de viaţa şi de fericirea pentru care a fost creat şi către care aspiră” (n. 212).

Avea, de aceea, dreptate poetul francez Paul Verlaine când, în *Jadis et naguere* (1884), spunea: „*L’Enfer c’estl absence*”, absenţa divinului, a iubirii, a speranţei. Problema pusă de interlocutorul nostru e totuşi alta, şi ea se poate sintetiza după cum urmează: cum să împăcăm infernul cu mântuirea finală şi cu infinita bunătate a lui Dumnezeu? El se referă la o afirmaţie a celebrului teolog din secolul trecut Hans Urs von Balthazar despre infernul gol. În realitate, gândirea acestuia era mult mai complexă şi ea e formulată în volumul al cincilea (1983, tradus în italiană în 1986) al lucrării sale *TeoDrammatica*, dedicat tocmai actului final (*Endspiel*), adică escatologic, al dramei care este istoria.

Teologul elveţian făcea observaţia că, încă din Noul Testament, s-au confruntat două teze aflate în contradicţie una cu cealaltă. Pe de o parte, e vorba despre concepţia „infernală” care apare în nu puţine dintre spusele lui Iisus şi care va intra în corpul teologiei creştine prin Augustin, Toma d’Aquino şi Calvin. Pe de alta, e vorba despre doctrina „apocatastazei”, adică a împăcării şi a mântuirii finale globale, prezentă în Sfântul Pavel şi în Evanghelia după Ioan şi dezvoltată în continuare în direcţia „mistică” a teologiei. Cea dintâi teză proslăveşte tema necesară a dreptăţii, care reclamă o dublă soluţie în judecata faptelor umane (mântuirea celui drept şi osândirea păcătosului); cea de-a doua subliniază primatul îndurătoarei iubiri divine, deschizând o poartă „speranţei universale”, cum scria von Balthazar, care părea să încline către această a doua perspectivă.

El era totuşi conştient de tensiunea dintre cele două doctrine, ambele necesare. Şi aici trebuie adăugat un alt element ce nu poate fi trecut cu vederea: cel al libertăţii pe care Dumnezeu o ia în serios, gata să respecte alegerile umane în chip autentic şi conştient libere. Pe această linie, *Catehismul* citat observă: „Dumnezeu, vrând ca toţi să vină

la pocăinţă [e un citat din 2 *Petru* 3, 9], dar creându-l pe om ca făptură liberă şi responsabilă, îi respectă hotărârile. De aceea, omul însuşi e cel care, în deplină autonomie, se îndepărtează din proprie voinţă de comuniunea cu Dumnezeu, dacă stăruie, până în clipa morţii sale, în păcatul de moarte, refuzând iubirea îndurătoare a lui Dumnezeu" (n. 213).

Rămânând adevărat, aşadar, că omul nu e o realitate în principal fizică, ascultând de legi extrinseci impuse, ci e liber în alegerile sale fundamentale, problema trebuie pusă fie în contextul definiţiei autonomiei autentice, fie în contextul acelei clipe ultime când făptura umană se află în pragul eternităţii. Ce se poate întâmpla în acea ultimă licărire? Poate exista o opţiune definitivă şi radicală? E o întrebare foarte delicată care poate marca decisiv îndurarea divină, chiar dacă nu poate anula cu desăvârşire libertatea şi responsabilitatea, structurale pentru fiinţa umană.

Un cer „alienant"?

Încă de copii, am fost îndemnaţi să privim cerul ca sediu al divinităţii şi al paradisului. Acela trebuia să fie ţelul nostru, asta şi pentru că Sfântul Pavel le scria Colosenilor: „Aşadar, dacă aţi înviat împreună cu Cristos, căutaţi cele de sus […] cugetaţi cele de sus, nu cele de pe pământ!" (3, 1 – 2). Dar nu există astfel riscul de a face ca religia să devină alienantă? Care e deci adevărata valoare a acelui „cer" la care şi Cristos se înalţă după moarte?

E celebră fraza cu care filosoful german Immanuel Kant îşi încheie *Critica raţiunii practice*: „Două lucruri umplu sufletul cu mereu nouă şi crescândă admiraţie şi veneraţie, cu cât mai des şi mai stăruitor gândirea se ocupă cu ele: *cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine*". Cerul este privit ca un simbol divin, simbol al misterului, al transcendenţei, a ceea se află dincolo de limitele făpturii. Iată de ce, încă din Vechiul Testament, unde cuvântul ebraic *shamajim*, „ceruri", e rostit de 458 de ori, bolta cerească nu e privită doar poetic, în chip de

cupolă a lumii de care sunt agăţate „luminătoarele”, adică felinarele cosmice care sunt soarele, luna şi stelele, ci şi, mai ales, ca loc unde îşi are sediul divinitatea, cu alte cuvinte dimensiunea transcendenţei.

Este într-un fel observatorul din care Dumnezeu „a privit peste fiii oamenilor, să vadă de este cel ce înţelege, sau cel ce caută pe Dumnezeu” (*Psalmi*, 13, 2). Chiar şi întruparea Fiului lui Dumnezeu în Noul Testament este reprezentată ca o călătorie cer-pământ-cer. Într-adevăr, Cristos devine „pâine coborâtă din cer” pentru a oferi umanităţii viaţă veşnică şi se întoarce în cer în slava pascală, după ce înfăptuieşte mântuirea: „Nimeni nu s-a suit la cer, decât Cel ce S-a coborât din cer” (*Ioan* 3, 13). Ba chiar El însuşi, în predicile Sale, prezintă drept ţel al istoriei umane şi al întregii făpturi „împărăţia cerurilor” şi ne îndeamnă să ne rugăm astfel: „Tatăl nostru carele eşti în ceruri…”

Cu toate astea, încă în Vechiul Testament există conştiinţa că cerul nu e decât un semn, fiindcă Dumnezeu, care e infinit, îl depăşeşte înglobând şi orizontul celest. Cu ocazia sfinţirii templului din Ierusalim, Solomon se roagă astfel: „Cerul şi cerul cerurilor nu Te încap, cu atât mai puţin acest templu pe care l-am zidit numelui Tău” (3 *Regi 8*, 27). Se pune atunci întrebarea care e semnificaţia celor două reprezentări teologice mai importante ale cerului, cea a înălţării lui Iisus înviat şi cea a urcării la cer a Mariei. Ele sunt anticipate în Vechiul Testament de înălţarea lui Ilie la cer într-un car de foc (4 *Regi* 2, 1 – 13), şi această înălţare devine o imagine a destinului celor drepţi care, după moarte, vor fi purtaţi în braţele lui Dumnezeu, cum va cânta Psalmul 15 pe care am avut deja prilejul să-l citim: „Că nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel cuvios al Tău să vadă stricăciunea. Cunoscute mi-ai făcut căile vieţii; umplea-mă-vei de veselie cu faţa Ta şi la dreapta Ta de frumuseţi veşnice mă vei sătura” (w. 10 – 11).

Acest Psalm va fi folosit de Sfântul Petru în

cuvântarea din ziua Cincizecimii, la învierea lui Cristos (*Faptele Apostolilor* 2, 24 – 28). Or, învierea lui Iisus Cristos e deseori descrisă în Evanghelia după Ioan şi în Epistolele Sfântului Pavel tocmai ca o „înălţare" la cer, ca o „slavă" cerească: „Iar Eu, când mă voi înălţa de pe pământ, îi voi trage pe toţi la Mine" (*Ioan* 12, 32). Semnificaţia înălţării – descrisă în două rânduri de Luca, în Evanghelia sa (24, 51) şi, respectiv, în Faptele Apostolilor (1, 9) – este deci clară. Prin imaginea spaţială a „înălţării" de la pământ la cer se doreşte indicarea realităţii profunde a învierii lui Cristos.

În mod spontan şi dintotdeauna, omul a privit cerul drept un loc divin: nu este el oare deasupra orizontului nostru şi inaccesibil nouă? Tocmai de aceea se construiau sanctuarele pe munţi, pentru a arăta către ce ne poartă credinţa, respectiv către infinitatea lui Dumnezeu. Visul patriarhului biblic Iacov, care a avut loc acolo unde s-ar fi înălţat sanctuarul din Betel (în ebraică, „casa lui Dumnezeu"), e semnificativ: „o scară, sprijinită pe pământ, [care] cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea" (*Facerea 28, 12*).

Iată de ce, după ce a devenit om intrând în timpul şi în spaţiul în care e închisă umanitatea, Cristos. Se întoarce, odată cu învierea Sa, în eternitatea şi infinitatea lui Dumnezeu cărora le aparţine ca Fiu al Său, şi pe care noi le reprezentăm ca fiind în cer. Înapoia lui, umanitatea mântuită se pune în mişcare şi iat-o mai întâi pe mama lui Iisus, Maria, care ne precedă în destinul de slavă. Înălţarea-urcare reprezintă deci indicarea ţelului ultim al lui Cristos, dar şi al tuturor celor drepţi. La ea accedem cu întreaga noastră fiinţă, pe care Biblia o aşază în „trupul" ce cuprinde şi sufletul: învierea este deci adevăratul nostru destin, în vreme ce întreaga făptură va fi transfigurată, aşa cum s-a întâmplat cu Cristos.

Tocmai fiindcă este acum în „cer", adică în infinit şi în veşnicie, poate Iisus depăşi limitele spaţiului şi timpului şi poate fi cu noi pretutindeni şi întotdeauna, aşa cum le-a

spus discipolilor Săi la sfârşitul Evangheliei lui Matei: „Iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacurilor” (28, 20). „Cerul” este, aşadar, un semn de mare importanţă în teologie, cu condiţia să fie eliberat de interpretări „astronautice” şi prea „literale” şi să fie readus la valoarea sa genuină şi profundă, religioasă şi „pascală”.

Sfârşitul lumii

Citesc în a doua Epistolă a lui Petru cuvinte precum: Jar ziua Domnului va veni ca un fur, când cerurile vor pieri cu vuiet mare, stihiile, arzând, se vor desface, şi pământul şi lucrurile de pe el se vor mistui” (3, 10). Trebuie spus că nici Cristos nu glumeşte când descrie sfârşitul lumii, recurgând la imagini apocaliptice, în ceea ce se numeşte de obicei „discursul său escatologic” din capitolul 13 al Evangheliei lui Marcu sau în capitolele 24 – 23 din Evanghelia după Matei. Au deci dreptate anumite mişcări când susţin că Iisus a anunţat sfârşitul lumii într-un soi de catastrofă sau conflagraţie finală?

Formulându-şi întrebarea într-un cadru mai amplu, interlocutorul nostru aduce un exemplu foarte semnificativ, extras din ceea ce savanţii numesc „discursul escatologic” al lui Iisus, altfel spus cuvintele care schiţează viziunea creştină asupra înţelesului ultim al istoriei umane. În pagina respectivă se poate citi, de pildă, că „se va ridica neam peste neam şi împărăţie peste împărăţie şi va fi foamete şi ciumă şi cutremure pe alocuri […] soarele se va întuneca şi luna nu va mai da lumina ei, iar stelele vor cădea din cer şi puterile cerului se vor zgudui” (Matei 24, 7 – 29).

În toate comentariile la Evanghelii se arată că aceste imagini aparţin unui gen literar, adică unui mod de exprimare pitoresc propriu literaturii apocaliptice, prezent deja în cartea biblică a lui Daniel. N-ar fi vorba deci despre „previziuni” pe care Iisus le face plecând de la semnele sfârşitului lumii, ci de un mijloc expresiv de a crea tensiune şi de a întări faptul că împărăţia lui Dumnezeu, care acţionează deja în prezent, e menită să atingă un ţel

şi că trebuie să fim atenţi şi vigilenţi, oferindu-ne concursul şi colaborarea pentru concretizarea ei.

Iată însă ce întrebare se pune acum: oare oamenii care-L ascultau pe Iisus reuşeau să înţeleagă adevărata semnificaţie a acestor cuvinte atât de viu colorate şi marcate de scene atât de impresionante? Răspunsul urmează două traiectorii. Prima e destul de simplă: limbajul folosit de Iisus era un limbaj tradiţional şi, ca atare, trezea deja un ecou în urechile ascultătorilor. Să ne gândim la faptul că şi noi, în zilele noastre, reuşim să deosebim imediat diversele genuri de discurs şi să pricepem conţinutul lor real: de pildă, dacă vorbeşte un ministru, ştim deja că emfazei cu care ne dă asigurări că totul merge bine trebuie să-i punem un bemol, aşa cum limbajul publicitar încearcă să ne convingă că produsele cărora li se face reclamă sunt absolut perfecte şi necesare, dar noi ştim că menirea lui este chiar asta.

Mai este însă ceva de spus. Chiar şi noi, mai devreme sau mai târziu, ajungem să confundăm modul de exprimare şi conţinutul, şi – ca să rămânem la exemplul cu publicitatea – cumpărăm produsul cu pricina cedând exteriorităţii mesajului înainte de a-l verifica în vreun fel. Tot aşa, citind în Evanghelii cuvintele lui Cristos, mulţi dintre cei ce fuseseră martori la revolta antiromană din anii 66 – 70 şi la distrugerea aproape totală a Ierusalimului credeau că acele imagini din Evanghelii erau o anticipare a evenimentelor la care asistaseră. Lua naştere astfel ideea că istoria se afla deja la capăt şi că ameninţa să vină sfârşitul: cu ani de zile înainte, Sfântul Pavel trebuise să contrazică ideile unor creştini din cetatea greacă Tesalonic, încredinţaţi că istoria îşi atinsese capătul.

E vorba aici de o neînţelegere, reînviată în zilele noastre de lecturile aşa-zis „fundamentaliste”, sau mai degrabă prea literale, despre care am vorbit deja, lecturi incapabile să surprindă confuzia dintre genul literar şi mesaj şi deci necesitatea de a le deosebi. Ne expunem astfel riscului de a socoti modalitatea expresivă, cu

simbolurile, cu imaginile şi formulele sale codificate, nu drept un instrument de comunicare, ci drept conţinut. Nu degeaba, în trecut, s-a întâmplat ca anumite mişcări religioase să anunţe data sfârşitului lumii pe baza unei lecturi prea literale a Apocalipsei.

În realitate, Iisus, care declară explicit că nu ştie data când va veni sfârşitul lumii (*Marcu* 13, 32: „Iar despre ziua aceea şi despre ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl”), se referă nu atât la sfârşitul lumii, cât la sfârşitul istoriei, adică la ţelul ultim, la înţelesul suprem al fiinţei şi al existenţei.

Destinul ultim al sinucigaşului

Sunt câţiva ani de când iubitul meu tată, figură extraordinară prin umanitatea sa, a hotărât să-şi pună capăt zilelor, în urma durerii sfâşietoare pricinuite de moartea precoce a soţiei lui, mama mea. Există oare cuvinte de alinare pentru cei care, aidoma tatălui meu, chiar dacă au săvârşit un gest ce încalcă, poate, în aparenţă, pactul de iubire cu Cel ce a dăruit viaţa, merită un plus de atenţie şi de grijă iubitoare, ca şi pentru cei care, la fel ca subsemnatul, cred şi speră că există şi pentru sinucigaşi, acolo sus, un loc de îndurare şi iubire?

Am ezitat întrucâtva înainte să fac publică această scrisoare, atât de delicată, de personală, exprimând o suferinţă atât de intensă, într-o culegere de scrieri şi întrebări în genere mult mai reci. Dar, indirect, autorul însuşi mă îndemna s-o fac, trimiţând la toţi aceia care au trăit o experienţă de un asemenea tragism. Între altele, am fost eu însumi martorul dramaticului sfârşit al vieţii unui fost coleg, devenit sacerdot şi paroh, sensibil şi sfâşiat lăuntric: cu puţine zile înaintea teribilei hotărâri de a se spânzura, vorbisem cu el la telefon şi nu mi-aş fi închipuit niciodată furtuna care creştea în el şi care l-a condus la acel sfârşit.

Iată de ce e semnificativ faptul că Biblia însăşi – în ale cărei pagini se află ici şi colo câteva evocări ale unor acte suicidare – este extrem de rezervată în legătură cu

ele, ca şi cum ar vrea să evite orice judecată pripită. Aş vrea să dau doar două exemple. Figura întunecată şi deznădăjduită a primului rege al evreilor, Saul, e zugrăvită, în gestul său extrem, printr-o singură frază centrată pe două simple verbe: „Atunci Saul şi-a luat sabia şi s-a aruncat în ea” (*1 Regi* 31, 4). Nu ni se spune nimic altceva, iar David nu va spune nici el altceva despre acest sfârşit, în splendida elegie pe care o va cânta la moartea lui Saul şi a fiului său Ionatan, iubitul lui prieten (2 *Regi* 1, 17 – 27).

Aceeaşi reducere la esenţă pentru Iuda, vânzătorul lui Iisus, în Evanghelia după Matei: „Şi el, aruncând argintii în templu, a plecat şi, ducându-se, s-a spânzurat” (27, 5). Această tăcere, care nu exclude înfiorarea, respectă într-atât misterul acelui suflet, încât a permis tradiţiei ce a urmat să aprindă chiar o fărâmă de lumină. Sfânta Caterina din Genova, mistică din secolul al XV-lea, afirma că a avut viziunea unui Cristos zâmbind care-i spunea: „Dacă ai şti ce am făcut eu pentru Iuda!…” Iar don Primo Mazzolari, într-o predică celebră, vorbea despre Iuda ca despre „preferatul lui Iisus şi frate al nostru”.

Există apoi un alt tip de sinucidere: în timpul războiului de eliberare al macabeilor împotriva puterii asupritoare siroelenistice, un cunoscut evreu din Ierusalim, pe nume Razis, ca să nu-i lase pe duşmani să se împăuneze cu prinderea sa, „singur s-a înjunghiat cu sabia, vrând mai bine să moară cu cinste, decât să se supună păgânilor” (citiţi cele întâmplate, care cuprind şi o continuare macabră, în 2 *Macabei* 14, 37 – 46). Această faptă trebuie însă pusă alături de acele gesturi extreme de mărturisire (cine nu-şi aminteşte de cazul anumitor călugări buddhişti sau de cel al tânărului Jan Palach care şi-a dat foc la Praga în timpul ocupaţiei militare sovietice?) sau de sacrificiu personal pentru salvarea celorlalţi.

Numai Dumnezeu care „pătrunde inima şi încearcă rărunchii”, cum spune Biblia, altfel spus conştientul şi inconştientul cel mai adânc al unei persoane, poate judeca

taina ultimă a sinucigaşului. În anii şaizeci, un teolog francez, Roger Troisfontaines, în eseul *Je ne meurs pas*, a socotit că Dumnezeu îi îngăduie omului ajuns la capătul din urmă al vieţii să facă o ultimă alegere după o privire cuprinzătoare şi supremă asupra propriei existenţe: acum persoana se află pe culmea dintre timp şi eternitate şi are iluminarea instantanee care-i permite să facă alegerea clară şi radicală între bine şi rău, între convertire şi îndârjire, între Dumnezeu şi orgoliu. Şi tocmai cu această speranţă în suflet a început Biserica să-i respecte astăzi în mult mai mare măsură pe sinucigaşi.

Desigur, într-un context sociocultural ce seamănă adesea cu un deşert în care valorile şi-au pierdut prospeţimea, în care viaţa e uneori umilită în demnitatea ei profundă, iar singurătatea e o rană în existenţa multora, este necesară reeducarea oamenilor în spiritul implicării pentru a umple de semnificaţie viaţa, pentru a sprijini persoanele aflate în criză spirituală sau mentală, proslăvind măreţia şi misterul bărbatului şi femeii, care nu pot fi arbitri absoluţi ai vieţii: „În mâna Lui El ţine viaţa a tot ce trăieşte şi suflarea întregii omeniri”, se poate citi în Cartea lui Iov (12, 10).

Respectând ferm totuşi principiul enunţat al transcendenţei vieţii, scump tuturor religiilor, Biserica Catolică, pe bază nu numai pastorală, ci şi juridică (în canonul 1184 din Codul de drept canonic, chiar dacă indirect), propune comunităţilor să celebreze funeraliile religioase ale sinucigaşilor, ţinând seama tocmai de adâncul mister, de chinul, de complexele şi delicatele dinamici psihologice şi mentale care stau la baza acestui gest şi de enorma suferinţă a familiei, atât de limpede arătată de cititorul nostru. Desigur, cei care cu un dispreţ ostentativ faţă de viaţă (să ne gândim, pentru a simplifica, la o „ruletă rusească”) sau dintr-o opţiune ideologică, în deplină autonomie şi ca o sfidare (*delibemto consilio*, se spunea în limbajul moral al latinei tradiţionale) şi-a pus capăt zilelor nu va putea avea funeralii religioase. Dar

aceasta va reprezenta excepţia faţă de atitudinea generală de apropiere, de respect, de încredere în Domnul care dă viaţă, pe care Biserica o are faţă de gesturile tragice ale atâtor nefericiţi.

Reîncarnare sau metempsihoză

Sunt adesea în cumpănă când aud vorbindu-se despre reîncarnare, fiindcă nu mi se pare atât de străină şi de incompatibilă cu doctrina creştină a purificării. În mod special însă sunt frapat de faptul că în Evanghelii se vorbeşte explicit despre o reîncarnare a profetului Ilie în precursorul lui Iisus, Ioan Botezătorul. Ba chiar Cristos este acela care declară că Ioan este Ilie care n-a fost recunoscut, fiindcă n-au avut încredere în cuvintele Botezătorului ca profet reîncarnat.

„Şi ucenicii L-au întrebat, zicând: Pentru ce dar zic cărturarii că trebuie să vină mai întâi Ilie? Iar El, răspunzând, a zis: Ilie într-adevăr va veni şi va aşeza la loc toate. Eu însă vă spun vouă că Ilie a şi venit, dar ei nu l-au cunoscut, ci au făcut cu el câte au voit […] Atunci au înţeles ucenicii că Iisus le-a vorbit de Ioan Botezătorul” (*Matei* 17, 10 – 13). Pe baza acestui dialog ce are loc între Iisus, Petru, Ioan şi Iacob în timp ce coboară de pe muntele Schimbării la Faţă, interlocutorul nostru presupune că se poate vorbi despre Ioan Botezătorul ca despre o reîncarnare a lui Ilie, celebrul profet veterotestamentar.

Să spunem imediat că teoria reîncarnării – numită şi metempsihoză – este străină de viziunea biblică asupra omului, concepţie profund unitară privitoare la legătura dintre interioritate şi corporalitate, limpede afirmată în caracterul unic şi irepetabil al persoanei create de Dumnezeu. Matricea teoriei sus-numite e legată însă de lumea indiană, dar ea a apărut şi în pitagorism, în platonism şi uneori va apărea ici şi colo şi în medii esoterice şi heterodoxe ţinând de creştinism, de ebraismul târziu (Kabbala) şi chiar de islam. Lămurirea cuvintelor lui Cristos şi a conexiunii relative dintre Ilie şi Ioan Botezătorul este, în realitate, mult mai simplă, cu condiţia

să cunoaştem tradiţia ebraică antică.

În cartea profetului Maleahi, Dumnezeu declara: „Iată că Eu vă trimit pe Ilie profetul, înainte de a veni ziua Domnului cea mare şi înfricoşătoare” (3, 23). Se ştie, într-adevăr, că moartea lui Ilie a fost descrisă ca o urcare la cer pentru o desăvârşită şi eternă comuniune cu Domnul (*4 Regi* 2, 1 – 13). A apărut astfel credinţa că profetul, trăind veşnic lângă Dumnezeu după urcarea sa la cer, ar fi fost trimisul divin menit să anunţe lumii venirea lui Mesia: în iudaismul secolelor III-II, această speranţă a fost alimentată îndeosebi de un text apocrif (adică nici „canonic”, nici „revelat”), Cartea lui Enoh, şi ea a rămas mereu vie dobândind variate forme şi concretizări.

Nu degeaba, în ritualul iudaic, chiar şi astăzi, în timpul circumciziei unui copil, aşa-zisul „scaun al lui Ilie” este lăsat liber, în speranţa că el se va arăta; la cina pascală, există „potirul lui Ilie”, ţinut plin în aşteptarea apariţiei sale, pe poarta casei lăsată întredeschisă, pentru a vesti venirea lui Mesia. Se mai credea şi că Ilie cobora mereu pe pământ, fără a fi recunoscut, pentru a-i ajuta pe săraci, pe bolnavi şi pe muribunzi: nu degeaba crede mulţimea că Iisus pe cruce, când rosteşte Psalmul 21 (în ebraică *Eiây Elî lamân fazavtânî*, în versiunea aramaică a Evangheliei lui Matei 27, 46 – 47 *Elî, elî ierna sabachtani*), îl invocă pe Ilie; mulţimea confundă sunetul iniţial al acelor cuvinte (*Elî*, *Elî*, „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu”) cu numele profetului (să notăm că evanghelistul Marcu, în 15, 34, prezintă fraza într-o aramaică mai riguroasă: *Elor*, *Elor*, *Ierna sabachtâni*).

Acum ne dăm lesne seama că, în fraza evocată mai sus de interlocutorul nostru, Iisus, plecând tocmai de la tradiţia privitoare la Ilie, foloseşte imaginea profetului, considerat ca un precursor al lui Mesia, şi o aplică lui Ioan Botezătorul care-l anunţă venirea şi care, neînţeles, este în cele din urmă martirizat (*Marcu* 6, 17 – 29). Ba chiar, cu alt prilej, după ce are cuvinte de laudă pentru Botezător, Iisus întăreşte în chip lapidar această identificare

simbolică: „Şi dacă voiţi să înţelegeţi, el este Ilie, cel ce va să vină” (*Matei* 11, 14).

În subsidiar, să amintim că doctrina reîncarnării a fost reintrodusă cu fervoare în Occident, începând cu secolul al XIX-lea, în teosofie, pe baza modelelor indiene, în special buddhiste (teoria privitoare la *samsara*, altfel spus la lanţul renaşterilor continue, mijloc de purificare progresivă şi de eliminare a transmigraţiei până la pacea definitivă a *nirvāṇei*). Totuşi, aşa cum spuneam mai sus, această doctrină rămâne străină şi incompatibilă cu viziunea antropologică a creştinismului.

IV

Întrebările „ebraice”.

Nu este extraordinar că Biblia şi limbajul ei vorbesc tuturor şi pretutindeni? De ce oare aceste cuvinte din trecut nu ne plictisesc niciodată?... Unde putem găsi o istorie atât de veche a unui mic popor străin dintr-un ţinut străin căreia i-a fost de ajuns să fie scrisă pentru a căpăta darul ubicuităţii, nu numai sub aspectul conţinutului, ci şi al formei?

ERNST BLOCH, Ateism în creştinism în *Convorbirile* sale, Martin Luther ironiza faptul că „în Italia Sfânta Scriptură este dată uitării într-atât încât rareori poţi găsi o Biblie”. Această observaţie era atunci îndreptăţită; astăzi nu mai este, pentru că textul biblic se întâlneşte pe rafturile foarte multor case italiene, fie ele locuite de credincioşi, de indiferenţi sau de atei. Pentru unii este o carte de referinţă pentru spirit şi viaţă, pentru alţii rămâne „marele cod” al culturii occidentale. Renumitul critic german Erich Auerbach, în principala sa lucrare, *Mimesis* (1947), recunoştea fără nicio ezitare că cele două modele ale întregii noastre civilizaţii au fost Vechiul Testament şi *Odiseea*.

Întrebările şi răspunsurile grupate în secţiunea care i se înfăţişează cititorului aici au fost denumite „ebraice” pentru că ebraica este limba în care a fost scris Vechiul şi Primul Testament. Dar scrierile în chestiune şi temele pe

care ele le propun nu aparţin numai tradiţiei şi religiozităţii iudaice; ele au devenit parte constitutivă a creştinismului. De aici nevoia de a pătrunde în adâncul lor pentru le sesiza miezul întregit de irizarea simbolurilor, de farmecul povestirii, de forţa limbajului.

Două fi-vor atitudinile noastre. Mai întâi aceea conform căreia ideile biblice fac de-acum parte din moştenirea noastră culturală, din arta, gândirea, etica şi limba noastră. De aceea ele alcătuiesc un orizont pe care fiecare dintre noi trebuie să-l cunoască şi să-l exploreze, altminteri riscă să-şi piardă propria identitate. Cea de a doua se referă la faptul că pentru credinciosul evreu şi pentru cel creştin Vechiul Testament este cuvântul divin transformat în cuvânt omenesc. Prin urmare, el trebuie socotit călăuza propriei noastre existenţe. Dar pentru aceasta avem nevoie de o analiză riguroasă şi corectă mai ales a paginilor celor mai grele şi aparent deconcertante.

Rezultatul este însă acela pe care Silvio Pellico îl formula în celebra sa carte *închisorile mele* (1832): „[Lectura Bibliei] nu m-a condus câtuşi de puţin la bigotism, adică la acea devoţiune prost înţeleasă care te face fricos sau fanatic. Ci m-a învăţat să-l iubesc pe Dumnezeu şi pe oameni, să doresc tot mai aprins domnia dreptăţii, să urăsc ticăloşia, iertându-i totodată pe ticăloşi".

„Adam": istorie sau simbol?

Sunt pagini care de veacuri au dat naştere la o nesfârşită producţie artistică: e de ajuns să ne gândim la impresionantele fresce ale lui M asaccio din biserica Santa M aria del Carmine din Florenţa. Mă refer la primele trei capitole din Facerea. Sunt pagini pe care însă critica le-a catalogat drept mitologie naivă: ajunge să ne amintim de ironia cu privire la femeia născută din „coasta" bărbatului. Iată aşadar întrebarea de bază: fie chiar şi sub veşmântul unui limbaj arhaic, Adam este istorie, mit, simbol, povestire evocatoare sau ce altceva?

Se impune o primă premisă privind însuşi conceptul

de „istorie”. Dacă noi înţelegem termenul în sens restrâns, drept ceea ce s-a întâmplat în realitate şi respectiva relatare documentară, verificabilă de către spiritul critic, este lesne de intuit că acele pagini biblice nu pot fi plasate în această categorie. Nu avem documente care să ateste ce s-a întâmplat la originile genezei omului, mai ales dacă ţinem seama de faptul că aceasta a fost un fenomen extrem de complex şi nu instantaneu, fiind totuşi guvernat de acţiunea creatoare a lui Dumnezeu. Faptul că acel eveniment nu este documentabil în sens „istoriografie” nu înseamnă însă că el nu este real, nici că n-ar putea fi analizat la nivel ştiinţific şi la nivel filozofico-teologic. Lăsăm de *o* parte abordarea ştiinţifică pentru că nu e de competenţa noastră şi depăşeşte discuţia de faţă. Să ne oprim însă asupra celei teologice: ea îşi are referentul de bază în paginile biblice amintite.

Or, aşa cum declara cu ani în urmă Papa Ioan Paul II într-una dintre catehezele sale de miercuri, acele capitole au „mai ales un caracter teologic şi conţin în ele o mare încărcătură metafizică” Povestirea Facerii, mai degrabă decât să răspundă la întrebarea: „Ce s-a întâmplat la originea cosmosului şi cum a luat naştere omul?”, vrea să răspundă la o altă întrebare, anume: „Care este realitatea profundă, care este semnificaţia omului înăuntrul realităţii create?” Evident că aici realitatea „istorică” a fiinţei omeneşti este implicată nu în dimensiunea ei ştiinţifică sau în cea exterioară („fenomenală” cum spun specialiştii), cât într-un sens profund şi lăuntric. De aceea exegeţii Bibliei vorbesc de „metaistorie” şi cataloghează aceste pagini drept „sapienţiale”, adică filozofico-teologice (ceea ce nu înseamnă însă nici născocire, nici legendă!).

Să mai facem un pas. Protagonistul acelei povestiri este în ebraică *ha – Adam*, ceea ce în trecut se traducea ca un nume propriu, Adam. În realitate, în ebraică haeste articol, iar *Adam* înseamnă „om”. Pentru autorul sacru de atunci, aşadar, cel care apare pe faţa pământului este omul, nu ştim când şi cum (cel puţin la modul „istoric”, în

sensul tehnic pomenit mai sus). Dar tocmai din cauza acelui nume atribuit lui, *adam*-om, şi a caracterului „sapienţial" al naraţiunii, autorul „inspirat" de Dumnezeu vrea să se ocupe de om în identitatea lui primordială şi profundă care va fi prezentă şi activă în toţi bărbaţii şi în toate femeile. Din acest motiv am putea mai degrabă vorbi despre o „istorie emblematică", nu în sensul vag de metaforă poetică (deşi acel text este eficace şi ca text literar, stimulând cultura şi artele în toate veacurile care au urmat), ci într-un sens existenţial şi real, care implică întreaga omenire.

„Adam" este, în această accepţie, numele ultim şi profund al tatălui şi al fiului nostru, dar şi al nostru, iar păcatul lui este o realitate care îi implică pe toţi cei care poartă acest nume, adică toate fiinţele omeneşti. Ajunşi aici am putea pune în discuţie calitatea şi semnificaţia acelui păcat „originar", în sensul că el se află la originea şi la rădăcina existenţei noastre ca oameni, ca fiinţe „adamice", libere şi înzestrate cu simţ moral. Dar aceasta este o altă chestiune ulterioară acesteia şi de o mare relevanţă teologică, dar şi ea ancorată în realitatea „istorică" a umanităţii în sensul cel mai radical al cuvântului, dezvoltat în diverse texte ecleziale şi în numeroase scrieri teologice.

Nevasta lui Cain era sora lui?

Este evident că primele povestiri ale Facerii sunt „istoric vorbind" înţesate de contradicţii, constrângându-i pe exegeţi la eforturi supraomeneşti. Unul dintre multele exemple este legat de genealogia neamului lui Cain. Din două una: ori Cain, pentru a avea un fiu, s-a împreunat cu o soră de-a lui (nenumită în textul biblic), comiţând un incest; ori există ipoteza unui al doilea cuplu creat de Dumnezeu.

La prima vedere cititorul nostru pare să aibă dreptate. Într-adevăr, dacă rămânem la litera povestirii din Facerea, aflăm că „a cunoscut Adam pe Eva, femeia sa, şi ea, zămislind, a născut pe Cain […] Apoi a mai născut pe

Abel, fratele lui Cain […] [După fratricid] Cain […] a locuit în ţinutul Nod, la răsărit de Eden. După aceea a cunoscut Cain pe femeia sa şi ea, zămislind, a născut pe Enoh" (4, 1 – 2; 16 – 17). Este evident că dacă rămânem la litera textului, ceva nu merge: fie Adam şi Eva nu sunt singurul cuplu primordial, fie Cain s-a însurat cu o soră de-a lui mai mică despre care nu se face pomenire şi care oricum s-ar fi dus să locuiască în „străinătate" (Nod).

În realitate, aceste contradicţii sunt generate de cunoscuta lectură „literală" sau „fudamentalistă" a Bibliei, care nu ţine seama de genul literar al paginilor de la începutul Facerii, adică de adevăratul lor caracter, care nu este acela de a fi pagini istorice în sensul „istoriografie" al termenului, asemeni unor documente de arhivă. De altminteri, cum am putea avea documente despre o epocă primordială în care scrierea nu exista încă? Acele pagini dezvăluie, sub aparenţa unei povestiri istorice, o tipologie mai subtilă pe care vom încerca să o lămurim aici.

Traducerile în felurite limbi ale Bibliei vorbesc de la sine. Dacă citim capitolele 2 – 3 din Facerea ne dăm seama că în traducere se spune „omul" şi nu „Adam": aşa cum am arătat în răspunsul anterior, în ebraică avem de fapt *ha* – *Adam*, unde *ha* este articol iar *Adam* înseamnă „om" (încă şi mai precis „cineva care are culoarea ocru", culoarea pământului). De aceea protagonistă este omenirea ca atare, prezentă în primul om, dar şi în descendenţii săi prin ramificarea genealogiilor.

Am avut deja ocazia să pomenim că, în limbajul lor sofisticat, exegeţii şi teologii afirmă că paginile biblice vor să ne ofere o „etiologie metaistorică sapienţială" în cuvinte mai simple, suntem în prezenţa unei aparente naraţiuni istorice (cu evenimente, lovituri de teatru, cu intrigă şi personaje precise) care are însă o valoare teologică, „sapienţială": care adică vrea să ne facă să aflăm sensul ultim şi profund al faptului de a fi bărbat sau femeie – *ha* – *Adam* sau *hawwah*, Eva, „cea vie" – în bine şi în rău. Această povestire vrea să ne aducă la izvorul însuşi al

umanităţii pentru a-i găsi sensul, explicaţia, finalitatea: prin urmare este o „etiologie”, cuvânt de origine greacă însemnând căutarea cauzelor, a semnificaţiei, a sursei şuvoiului vieţii omeneşti care ajunge până la noi.

Scopul nu e acela de a explica ce s-a petrecut cu exactitate la începuturi, ci de a lămuri cine este cu adevărat omul, în realitatea lui intimă, aceea care persistă în toţi indivizii şi în toate epocile: de aceea se vorbeşte de „metaistorie”, adică de ceva ce depăşeşte pura istorie documentabilă, firul secret care leagă toate fiinţele omeneşti şi întâmplările lor istorice. Prin urmare Biblia se referă la arhetip – pe care îl numeşte tocmai *ha – Adam*, Omul prin excelenţă – pentru a identifica ceea ce este fundamental la toţi cei care poartă numele de „oameni”, „bărbaţi” sau „mame ale vieţii” (Eva), adică „femei”. Pe de o parte, în capitolul 2 al Facerii, se va arăta luminoasa armonie dintre omenire, Dumnezeu şi lume (animalele), precum şi cea dinăuntrul cuplului omenesc; pe de altă parte, în capitolul 3, se va înfăţişa tragedia păcatului „originar”, radical, care înfloreşte din libertatea dăruită fiinţei omeneşti şi care sfărâmă acea armonie.

În această lumină nu trebuie să citim „literal” povestea lui Cain şi a lui Abel. Ea de fapt personifică violenţa care caracterizează omenirea şi care sfâşie societatea: nu întâmplător acolo se înfruntă două modele de viaţă, cea agricolă-sedentară a lui Cain şi cea păstorească-nomadă a lui Abel. Însuşi numele lui Cain, dacă e adevărat că în Biblie este legat de verbul ebraic *cianah*, „a căpăta, a genera, a crea” (mama lui, născându-l, exclamă: „Am dobândit un om de la Dumnezeu” – *Facerea*, 4, 1), tot atât de adevărat este că el trimite la denumirea unui trib, cel al cheneilor, adesea în conflict cu cel al lui Israel. Aşa cum se vede, autorul sacru pare să strămute astfel – şi aici este tot o „etiologie” – un dat concret al istoriei din vremea lui, de la origini, pentru a prinde sensul profund, anume ciocnirea dintre societăţi, dintre vieţi şi civilizaţii diferite, ciocnire care se va repeta adesea în

istoria umanităţii. O lectură corectă a Bibliei cere, aşadar, o corectă interpretare care să ţină seama de expresia ei istorico-literară şi totodată de mesajul său teologic.

Mitul androginului

Desigur un mit este cu totul altceva decât o vagă născocire sau un basm, având totuşi conotaţiile unei povestiri simbolice. Or, în povestirea Facerii, cei doi protagonişti ai originii omeneşti au un nume identic, deşi exprimat la masculin, îsh, „bărbat”, iar la feminin, isshah, „femeie”. Desigur, ar putea fi vorba de afirmarea calităţii comune a amândurora, aceea de fiinţă omenească. Totuşi mă întreb: nu ar putea fi vorba de o formulare ebraică a mitului androginului, deja cunoscut la babilonieni şi celebrat de Platon în Banchetul?

Aşa cum a demonstrat Mircea Eliade în faimosul său tratat *Istoria ideilor şi credinţelor religioase*, tema androginului ca o explicaţie a bipolarităţii şi a complementarităţii sexuale apare la mai multe civilizaţii. Dar, aşa cum aminteşte şi interlocutorul nostru, Platon a fost acela care a răspândit-o în Occident prin cuvintele pe care le pune în gura comediografului Aristofan în *Banchetul*: „Făptura aceasta omenească din vremurile acelea era un bărbat-femeie, un androgin, iar alcătuirea lui, ca şi numele, ţinea şi de bărbat, şi de femeie”. Dar, continuă filosoful grec, această fiinţă atât de puternică şi de completă, s-a lăsat ispitită de *hybris* şi i-a sfidat pe zei: „Zeus, după lungă şi grea gândire, a spus: […] Chiar acum o să-i tai în două pe fiecare dintre ei, şi în felul acesta vor deveni mai slabi şi totodată, sporindu-le numărul, ne vor fi nouă mai de folos”. În temeiul acestei „cezuri” forţate s-ar explica atracţia sexuală reciprocă: „Eros […] este acela care, în starea noastră de acum, ne ajută cel mai mult, călăuzindu-ne către făptura noastră adevărată şi dându-ne, pentru viitor, marea nădejde că, dacă le arătăm zeilor cucernicie, el ne va reaşeza în vechea noastră stare şi, vindecându-ne rănile, ne va dărui fericire deplină” (a se citi integral raţionamentul mai complet din *Banchetul* 189

d-193 d).

Iubirea are, aşadar, o funcţie „simbolică” (de la *syn-ballein*, „a pune împreună”) pe care Platon încearcă s-o aplice, oarecum căznit, şi homosexualităţii. Dar să revenim la textul din Facerea care poate oferi o orientare în acest sens, cum sunt tocmai cele două nume „omeneşti” ebraice citate de interlocutor sau expresia „şi vor fi amândoi un trup” (2, 24) folosită pentru a vorbi despre iubirea cuplului. Or, pasajul biblic dezvăluie o altă perspectivă antropologică generală. Într-adevăr, în vreme ce pentru Platon starea ideală a fiinţei omeneşti constă în unitatea androgină, pentru Facerea „Nu este bine să fie omul singur” (2, 18), iar realitatea în care toate „erau foarte bune” (1, 31) era aceea în care existau două sexe a căror identitate distinctă nu este urmarea unui blestem, ci este o binecuvântare divină (1, 28). Mai mult, fiinţa bărbatului şi a femeii devine „imaginea” Creatorului, a lui Dumnezeu, întrucât iubirea cuplului este cea care face ca viaţa să continue prin procreare (1, 27).

În afară de aceasta, crearea celor două sexe nu este văzută ca o consecinţă a unui păcat de răzvrătire (*hybris*) împotriva lui Dumnezeu, ci dimpotrivă, este un act de iubire a Creatorului faţă de creatura Sa care se simte singură şi nedesăvârşită şi care de aceea primeşte un dar, „un ajutor *kenegdă*”, cum sună în ebraică, adică un sprijin şi o prezenţă care să-i stea „dinainte”, într-un dialog de iubire. Consideraţia de la sfârşit despre singurul trup (2, 24) pe care cei doi, bărbatul şi femeia, îl alcătuiesc – dacă ţinem seama de semnificaţia biblică a cuvântului *basar*, „carne, trup” – nu face trimitere numai la actul sexual sau la procrearea copilului (care este „un singur trup” din cei doi părinţi), ci, de asemenea, şi mai ales, la împărtăşirea existenţei umane în realitatea ei schimbătoare şi caducă (pentru această semnificaţie „existenţială” a lui *basar* a se vedea *Isaia* 31, 3 şi 40, 6, precum şi *Psalmul* 77, 39).

Ne aflăm, prin urmare, într-un plan mai degrabă psihologic-existenţial decât într-unul metafizic, avem

dinainte o antropologie teologică prin care se încearcă să se exprime valoarea constitutivă a relaţiilor cu Dumnezeu (suflarea de viaţă şi acea *neshamah* care, în practică, în *Facerea* 2, 7, este conştiinţa), cu natura („ca s-o lucreze şi s-o păzească" 2, 15) şi cu animalele („Şi a pus Adam nume tuturor animalelor şi tuturor păsărilor cerului şi tuturor fiarelor sălbatice", 2, 20) şi, în cele din urmă, cu aproapele său, încarnat tocmai în bipolaritatea sexuală şi în respectivul arhetip matrimonial. Aşadar, perspectiva este mult mai elaborată şi are o temelie etico-teologică, iar păcatul va fi comis de cuplu, dar potrivit unei responsabilităţi individuale şi personale: femeia este cea care începe şi bărbatul i se alătură, iar fiecare dintre ei va avea parte de o anume judecată divină şi de o anume pedeapsă, aşa cum rezultă din capitolul 3 al Facerii. Ne aflăm deci în prezenţa unui sistem antropologic mai complex care îşi are centrul de greutate în libertatea fiinţei umane. Nu întâmplător este emblematică scena, pe care am mai amintit-o, a omului stând singur la rădăcina „pomului cunoaşterii binelui şi răului", adică dinaintea alegerii morale.

Paradisul terestru

Din când în când aflăm că s-a identificat locul în care s-ar fi aflat „paradisul terestru" din povestirea de început a Facerii. Ţinuturile sunt diferite, încep din Turcia pentru a ajunge până în Yemen. Dar „Paradisul terestru" nu este oare o componentă mitico-simbolică ce conturează statutul omului? Oare nu riscăm ca aceşti arheologi plini de zel să găsească, eventual, pe lângă cerealele care se cultivau în acele locuri, şi sămânţa sau rădăcina „pomului cunoaşterii binelui şi răului" sau a „pomului vieţii", revoluţionând manualele de botanică?

Ironia interlocutorului nostru nu este cu totul nejustificată, dacă ne gândim că adesea arheologii s-au lansat cu uşurinţă în comparaţii grăbite, folosind textul biblic – care, sub aspect literar, prezintă mai multe straturi şi care face corp comun cu teologia, în vreme ce sub

aspect istoric este adesea reticent – ca pe un soi de *Guide bleu* (norocul lui Schliemann cu Troia nu se repetă prea des, ca să nu mai pomenim că rezultatul obţinut de el n-a fost scutit de unele greşeli grave). Una dintre cărţile cu cel mai mare succes în acest sens, foarte populara *Biblia avea dreptate* (a cărei ediţie originală datează din 1955), de-acum aruncată la coş de specialişti, ilustrează bine această metodologie, dusă până la extrem în acele pagini de scriitorul-jurnalist Werner Keller. Da, este adevărat că – cel mai recent – o echipă a arheologului Klaus Schmidt ar fi descoperit Edenul biblic la Gobekli Tepe, în estul Turciei de astăzi, în fapt, descoperirea cea mai semnificativă de-acolo se bazează numai pe găsirea unui mare ansamblu de temple – s-a făcut o analogie cu Stonehenge în ceea ce priveşte monumentalitatea coloanelor care ajung până la cincizeci de tone – care poate fi datat în neoliticul târziu (9.000 a. Ch.), devenind astfel poate cea mai veche mărturie de arhitectură sacră din Antichitate din Orientul Apropiat.

Zona din jurul ansamblului atesta prezenţa unor culturi favorizate de o situaţie geo-climatică luxuriantă, care, sub acest aspect, merita numele de „paradis terestru" pe care noi îl atribuim descrierii din capitolul 2 al Facerii (dar să fim atenţi că în textul original, în ebraică, nu se foloseşte termenul de sorginte iraniană *pardesy* termen de altminteri foarte rar folosit în Biblie, de unde provine şi cuvântul nostru „paradis", ci pur şi simplu ebraicul *qany* „grădină"). Dar aici apare chestiunea exegetică şi teologică. Este bine să spunem îndată că nu e cazul să se organizeze excursii turistice la Gobekli Tepe pentru a vizita vechiul „paradis terestru", care mai înainte era căutat fie prin Arabia, fie prin Yemen sau Mesopotamia.

O ipoteză plauzibilă ar fi aceea că la autorul biblic (sau mai bine zis, în tradiţia care a dat naştere acelui text) se face simţită amintirea unui peisaj minunat, „lucrat şi păzit" (2, 15), cu „pomi plăcuţi la vedere şi cu roade bune"

(2, 9), cunoscut pe atunci în Orientul Apropiat. Acel peisaj devenea însă suportul simbolic al unei povestiri care se voia istorică nu în sens factual (ca descriere de evenimente, de date şi de fapte), ci în sens existenţial, adică reprezentativ pentru experienţa neîntreruptă a omenirii. Nu degeaba vegetaţia acelei grădini primordiale conţine doi pomi care nu vor intra niciodată în taxonomia botanică, aşa cum bine spune şi cititorul nostru.

Într-adevăr „pomul cunoştinţei binelui şi răului" este un evident simbol sapienţial care ilustrează libera alegere morală, aşa cum următorul, „pomul vieţii" (2, 9; 3, 22), familiar şi mitologiei mesopotamiene, este un semn clar al meditaţiei despre moarte şi despre viaţa de apoi. Dar harta geografică oferită de *Facerea* (2, 10 – 14) depăşeşte cu mult o identificare spaţială punctuală. Cele patru râuri care pleacă din grădina „paradisului" sunt Tigrul şi Eufratul şi alte două râuri necunoscute, Pishon şi Ghihon, identificate diferit (Indo-Gangele şi Nilul?), dar ele au rolul de a desena o hartă hidrografică planetară centrată pe un soi de „buric al pământului" care e grădina Edenului. Pe scurt, se prea poate ca autorul sacru să fi avut în minte un ţinut minunat şi „exotic" sau o oază măreaţă, sau o localitate străveche, dar felul în care se foloseşte de ele este pe deplin „sapienţial" şi simbolic, destinat să ilustreze o situaţie existenţială şi o structură teologică şi antropologică permanentă şi constitutivă a umanităţii.

Încă o mică precizare pentru confirmarea aceluiaşi procedeu. Grădina „paradisului" (denumită pentru prima dată astfel în versiunea greacă a Bibliei, aşa-numita „Septiiaginta") este plasată de Facerea în Eden, un cuvânt ce înseamnă „plăcere, delicii", astfel încât să poată sugera ideea de „grădină a plăcerilor", semn al deplinei armonii a omenirii cu Creatorul ei şi cu proiectul lui istoric şi cosmic. Totuşi în limba akkadiană (*e-dinu*) acelaşi cuvânt trimite la ideea de „stepă" sau de „deşert": or, există o localitate antică situată pe cursul mijlociu al Eufratului denumită Bit-adini, care înseamnă „casa deşertului". Poate că şi în acest

caz autorul biblic, pentru a reprezenta Edenul, a recurs la o topografie ce cuprindea o oază (grădina „paradisului”) aflată în stepa deşertică, un loc aproximativ asemănător celui care se poate vedea în Ţara Sfântă la Ierihon, altă ipoteză pentru acelaşi „paradis terestru”.

Păcatul originar

Una dintre problemele antropologice de bază constă, mai întâi în viziunea biblică, apoi şi în tradiţia creştină, în doctrina păcatului originar. Or, în afara câtorva replici sporadice, nu mi se pare că a existat o confruntare reală a teologilor cu modernitatea, marcată de prezenţa ştiinţelor umane, precum psihologia, sau cu unele curente filosofice moderne foarte îndepărtate de metafizica scolastică. Acest lucru nu mărturiseşte oare o anume nesiguranţă şi teamă de o confruntare care, după părerea mea, ar putea fi benefică, fie chiar şi cu riscul spulberării unor stereotipuri teologice?

Pascal considera această problemă cea mai incisivă şi decisivă intuiţie a antropologiei creştine. Fapt e că doctrina păcatului originar a fost timp de secole, începând chiar de la celebra sistematizare teoretică realizată de Sfântul Augustin, unul dintre caii de bătaie ai teologiei, dar şi ai gândirii multor filosofi. Trebuie totuşi să-l contrazic pe interlocutorul nostru, convins că în dezbaterea culturală contemporană doctrina aceasta a rămas în perimetrul strâmt al teologiei, deşi nu e mai puţin adevărat că acesta este domeniul în care s-au conturat propuneri noi precum (pentru a cita una singură) aceea a teologului olandez Piet Schoonenberg care a dat o definiţie a păcatului originar ca solidaritate universală (*Situirtsein*) întru păcat, anterioară păcatelor personale.

În realitate, în ultimele decenii asistăm la o serie de tentative teologice de a formula o nouă înţelegere a temei prin dialogul, ba chiar osmoza cu teze sau contexte extrateologice. Încerc să le pomenesc pe scurt aici, fără a intra în detaliile fiecăreia, detalii care adesea trezesc interes, dar şi o anume perplexitate. Prima care îmi vine în

minte, şi poate şi cea mai cunoscută, este aceea pe care aş numi-o „paradigma *sociologică*” Ea a aflat un suport în aşa-numita „teologie a eliberării”, posteonciliară: conform acestei teze, păcatul originar ar trebui identificat în situarea constitutivă a fiinţei omeneşti, în care aceasta se naşte şi trăieşte, înăuntrul unei nedreptăţi intrinseci tuturor societăţilor lumii. Eliberarea-salvare s-ar petrece fie prin conversiunea individului la dreptate, fie prin schimbarea radicală a structurilor sociale opresive.

Un al doilea model, care a prins mai ales în ţările anglo-saxone, a fost cel pe care l-aş denumi *feminist*, provocat de tendinţa de „depatriarhalizare” a religiei creştine în numele unei redobândite conştiinţe feministe. Păcatul originar – ne aflăm tot pe terenul sociologiei – s-ar fi născut din dominaţia masculină şi din abordarea sexistă care, pornind de la societate, s-ar fi infiltrat în toate ramurile existenţei poluând-o şi împingând-o la abuz şi exploatare.

O a treia direcţie a dialogului interdisciplinar a fost aceea a *psihologiei*. S-a încercat astfel să se readucă în discuţie conceptul de *Angst*, angoasă, propus de filosoful Søren Kierkegaard în secolul al XIX-lea, concept văzut însă din perspectiva psihanalizei. S-a elaborat astfel o viziune a păcatului originar ca angoasă existenţială radicală: faimoasă în acest sens a fost lucrarea (în trei volume însumând aproape 2000 de pagini) a lui Eugen Drewermann *Strukturen des Bösen* (1976), care intuia în angoasa privind absenţa lui Dumnezeu, iar de aici în izolarea autodistructivă, starea universală de păcat originar.

O a patra paradigmă a fost abordată prin dialogul cu ştiinţa, anume ţinând cont de teoria *evoluţionistă*. Doctrina tradiţională fiind considerată prea antropocentrică, s-a încercat să i se integreze şi dimensiunea cosmologică, obiect al verificărilor de către ştiinţele naturii. În această perspectivă (simplificând lucrurile) răul devine o fază în evoluţia universală. El ar fi multiplicitatea încă neunificată

a fiinţei şi, în acelaşi timp, o acţiune a libertăţii umane care se poate traduce în refuz, în piedică, inerţie, regresiune în raport cu procesul evolutiv unificator. Este oarecum teza lui Teilhard de Chardin care încearcă să „sintetizeze” două domenii cu demersuri diferite, cel al ştiinţei şi cel al metafizicii.

În concluzie, putem spune că interesul diferitelor discipline din afara teologiei faţă de o teză antropologică atât de importantă a fost destul de viu. Desigur noi nu am putut explica aici, din evidente motive de spaţiu, o premisă indispensabilă: anume că este nevoie să se schiţeze o „istorie” a doctrinei teologice a păcatului originar, de la textele fondatoare (mai ales *Facerea* 2 – 3 şi Sfântul Pavel) la Sfântul Augustin, de la Scolastică la Conciliul din Trento, de la jansenism până în zilele noastre, definind în mod esenţial nucleul peren al acestei doctrine, ţinând seama că ea va arăta întotdeauna trunchiată fără contrapunctul necesar al cristologiei, cu alte cuvinte al „noii creaţiuni”, al mântuirii înfăptuite de Cristos.

Extratereştrii şi „mântuirea” lor

Am citit mai demult o declaraţie care afirma: „Aşa cum pe Pământ există o multitudine de fiinţe, la fel de bine ar putea exista şi altele, chiar inteligente, create de Dumnezeu altundeva. Acest lucru nu vine în contradicţie cu credinţa noastră, căci noi nu putem pune limite libertăţii creatore a lui Dumnezeu”. Aş vrea, de aceea, să avansez două întrebări sau, mai degrabă, două consideraţii. Mai întâi cum (şi dacă merită) să ne plasăm faţă de mişcările religioase care acceptă o asemenea perspectivă? Dar mai ales cum se plasează figura lui Cristos dinaintea unui eventual „ET”? Ar avea acesta nevoie de „mântuirea” lui Cristos?

Dorinţa de a privi dincolo de lumea în care ne aflăm nu a apărut numai în ştiinţă, ci şi în alte domenii ale culturii. Literatura, de exemplu, a dat naştere aşa-numitului gen „ştiinţifico-fantastic”, iniţiat încă de Plutarh şi Lucian din Samosata şi care a repurtat primele victorii

cu Micromegas de Voltaire, *Călătoriile lui Gulliver* de Swift, cu Jules Verne şi Wells ajungând până la Bradbury, Asimov, Amis etc., deci cu mult înainte de acel 24 iunie 1947 când pilotul Kenneth Arnold relata că a întâlnit nouă „farfurii zburătoare" (*flying saucers*) pe cerul statului american Washington. De atunci însă, OZN-urile au pătruns şi în religiozitatea populară, uneori în temeiul unor „exegeze" hilare ale unor pasaje biblice. Este vorba de secta raëlienilor care i-au identificat pe extratereştri în termenul ebraic *Elohâm* (care în Biblie are uneori sensul generic de „fiinţe transcendente", precum îngerii), interpretând un pasaj de factură mitică din cartea Facerii (6, 1 – 4) despre „uriaşi" ca o confirmare „teologică" a pătrunderii unor extratereştri în orizontul terestru. Asupra acestei ultime interpretări ne rezervăm dreptul de a reveni.

Grupurile sau sectele care urmează asemenea speculaţii fanteziste sunt prezente şi în Italia: în afară de pomeniţii Raëlieni, mai simt şi grupurile „Nonsiamosoli", „Novaconvivia", „Unarius-Science of Life", „Cooperativa operante opportunită di pace – condivisione olistica în simbiosi multiplanetaria organizzata"[2] (sic!), cu acronimul *Coopcosmo*, şi altele, unele dintre ele dispărute în împrejurări mai degrabă obscure sau implicate în încurcături judiciare, precum cea a lui Telsen Sao[3]. La baza acestui neclar şi adesea extravagant esoterism există anumite aspiraţii transcendentale, mesianice şi milenariste, amestecate cu componente teologice şi catastrofiste, mereu în aşteptarea unei „noi revelaţii".

Dacă dăm la o parte această fenomenologie pitorească şi pestriţă de „contacte" cu feluriţi „ET" şi revenim la miezul întrebării interlocutorului nostru,

2 Este vorba de o serie de mişcări mai mult sau mai puţin religioase care invocă drept temei contacte cu extratereştrii. (N.t.)

3 Mişcare spirituală, considerată de unii drept sectă religioasă, fondată în anii '70 de italianul Renato Minozzi la Prodenone, care se considera în contact cu mesagerul astral Telsen Sao. Secta a fost implicată în uciderea unuia dintre membrii ei, tânăra Annalaura Pedron. (N.t.)

trebuie să devenim imediat mai sobri şi mai reţinuţi. Este de-acum unanim acceptat că textele sacre nu oferă răspunsuri la întrebări mai mult sau mai puţin „ştiinţifice”, precum ipotetica existenţă a altor fiinţe în spaţiul sideral. Biblia se interesează de omenirea terestră, de identitatea sa antropologică, spirituală şi morală şi de destinul ei ultim. Aceasta nu înseamnă că nu am fi liberi să ne întrebăm despre existenţa altor „omeniri”, în temeiul adevărului teologic fundamental despre Dumnezeu creatorul întregului univers, adevăr împărtăşit în esenţă de toate religiile.

În acest caz rămâne să aprofundăm două chestiuni principale. Pe de o parte cea antropologică, presupunând condiţii umane analoge sau diferite. Totuşi, fiind vorba tot de fiinţe create, limitele structurale ar fi aceleaşi, cea a finitudinii, a morţii şi a libertăţii, cu respectivele implicaţii morale ale acesteia. Pe de altă parte, pentru creştinism, se ridică şi problema cristologică. În această privinţă, dacă rămânem la referinţa capitală, anume Noul Testament, avem deja un răspuns: acolo se afirmă în mai multe rânduri că funcţia lui Cristos nu se referă numai la mântuirea noastră, ci are şi o dimensiune cosmic mântuitoare. Astfel, de pildă, în imnul cu care începe Epistola către Efeseni, Sfântul Pavel vorbeşte despre proiectul divin de a „ca toate să fie iarăşi unite în Cristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ” (1, 10), iar în Epistola către Coloseni, într-un alt imn, apostolul confirmă că „întru El au fost făcute toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute […] Toate s-au făcut prin El şi pentru El” (1, 16).

Bizarii şi misterioşii *Elohâm*

Mi-a căzut în mână un volum intitulat Cartea care rosteşte adevărul, o impresionantă culegere de speculaţii şi de teorii mai mult sau mai puţin „ufologice”. Am aflat apoi că sub pseudonimul Raël al autorului – care în realitate ar fi un oarecare Claude Vorilhon (născut la Vichy, în Franţa, în 1946) – se ascunde fondatorul religiei

raëliene care în trecut stârnise un mare interes din pricina unei declarate, dar nicicând demonstrate experienţe de clonare umană. Printre fanteziile acestui autor se numără şi aceea de a fi recurs la denumirea biblică şi divină Elohâm, care în ebraică este de fapt un plural. Nu s-ar putea atunci ca această denumire, chiar şi fără a accepta teoria raëliană a extratereştrilor veniţi din cer, care s-au împreunat cu femei de pe pământ, să se refere la „mai multe fiinţe divine”?

Această întrebare poate fi considerată o completare a celei precedente. Printre teoriile grupului religios „ufologic” al raëlienilor există într-adevăr una care se referă la denumirea divină folosită de Biblie, dar atestată şi în alte culturi semite ale vechiului Orient Apropiat. Cuvântul *Elohâm* este, gramatical vorbind, un plural. El apare de mai bine de 2 600 de ori în Vechiul Testament şi este în genere tradus prin „Dumnezeu” (singularul, mult mai puţin folosit, este *Eloah* şi se află la baza arabului *Allah*), dar uneori şi prin termenul „zei”, în vreme ce numele specific al Dumnezeului lui Israel este indicat prin cele patru consoane JHWH, care este îndeobşte vocalizat ca *Jahweh* sau, în mod eronat, *Jehowah* (de unde şi Martorii lui Iehova).

Pentru raëlieni, pluralul *Elohâm* ar însemna „cei care au venit din cer”, adică extratereştrii. Pe noi aici nu ne interesează să vorbim de aterizarea lor printre noi, de aventurile lor uimitoare şi deconcertante, deduse fantasmagoric şi din povestirile biblice: printre altele, după adepţii lui Raël, Iisus s-ar fi născut din împreunarea conducătorului *Elohâm*-ilor extratereştri cu o femeie, şi la fel poporul evreu ar fi rodul împreunării dintre *Elohâm-i* şi băştinaşele pământene. Să încercăm însă să pătrundem adevăratul înţeles al acestui cuvânt care în Biblie are mai multe accepţii.

În Biblie, primul înţeles este fără nicio îndoială cel de „Dumnezeu” în sensul restrâns şi monoteist al cuvântului, cu atât mai mult cu cât verbul care îl are drept subiect pe

Elohâm se conjugă la singular. Să observăm, de exemplu, chiar primul rând al Bibliei: *Bereshit bara Elohâm*, „La început Dumnezeu a făcut...” Pluralul, chiar şi pentru culturile cu religii politeiste, nu indica neapărat o multiplicitate. El putea exprima „excelenţa”, „maiestatea”, cam ca la noi pluralul maiestăţii, acel „noi” solemn în loc de „eu”. Putea fi şi un soi de „plural abstract” menit să definească ceea ce noi numim obişnuit „divinitate” sau ceea ce semiţii, obişnuiţi cu realitatea concretă, nu erau capabili să formuleze (în ebraică „tinereţe” şi „bătrâneţe”, de exemplu, sunt exprimate prin pluralul „tineri” şi „bătrâni”).

Nu lipseşte totuşi nici referirea la Dumnezeu ca la un suveran înconjurat de consiliul său de coroană: în religiile politeiste ar fi vorba de un panteon în care există un Dumnezeu-domnitor, denumit adesea numai El, nu doar Elohâm, şi alţi zei subordonaţi lui, numiţi şi ei tot Elohâm. Biblia însă i-a coborât pe membrii consiliului lui Dumnezeu la rangul de îngeri: din acest motiv uneori în Biblie îngerii sunt denumiţi tot Elohâm, dar acest termen poate fi aplicat şi unui mesager divin precum Moise sau chiar unui rege. Este însă evident că în Vechiul Testament se face o deosebire netă între Elohâm, Dumnezeul unic şi atotputernic, numit mai exact *Jhwhy* şi alţi *Elohâm*, adică zeii neamurilor sau ai feluritelor localităţi, sau *Elohâm* – îngerii sau mesagerii divini.

Ca un adaos, amintim că în Facerea există o povestire cu origini mitice (la care raëlienii se raportează în chip fundamentalist), după care unii fii de *Elohâm* s-au împreunat cu „fiicele oamenilor” dând naştere „eroilor” sau „uriaşilor” (6, 1 – 4). Povestiri asemănătoare de împreunări ale unor fiinţe divine sau semidivine cu femei erau foarte răspândite în Antichitate. Biblia însă, plecând de la acele date mitologice, oferă o lecţie morală care în mod paradoxal ar corespunde unei condamnări a donării: cel ce încearcă să încalce regulile armonioase date creaţiei de către Dumnezeu produce până la urmă nu nişte fiinţe

superioare, ci nişte creaturi fragile, „carne” destinată pieirii. Dumnezeu chiar spune: „Nu va rămâne Duhul meu pururea în oamenii aceştia, pentru că sunt numai trup. Deci zilele lor să mai fie o sută douăzeci de ani” (*Facerea* 6, 3). În acest fel autorul sacru condamna şi cultele păgâne ale fertilităţii care atunci închipuiau un fel de căsătorie sacră între om şi divinitate printr-un act sexual cu preoteasa sau cu preotul zeului fertilităţii.

Îngerul necesar

Povestirea Facerii sfârşeşte în capitolul 3 cu Heruvimii, cuvânt despre care am citit că se trage din cultura M esopotamiei, în care denumea nişte fiinţe înaripate uriaşe care păzeau spaţiile sacre sau regale. Acestea blocau intrarea în paradisul terestru, simbol evident, după mine, al „excomunicării” omului păcătos din comuniunea cu Dumnezeu. Întrebarea mea se referă la îngeri şi la realitatea lor, dar mai ales la o anume tradiţie, aceea a îngerului căzut, un mit de o extraordinară eficacitate, prezent, ca să dau un exemplu, în Paradisul pierdut al lui Milton, dar subînţeles şi în celebrul film îngerul albastru.

Figura îngerului a atras întotdeauna interesul artei şi literaturii, iar reprezentarea ei a oscilat între polul realismului şi cel antitetic, al viziunii mitice. Aceasta din urmă a fost adoptată de unii teologi precum Rudolf Bultmann, care considera angelologia biblică şi tradiţională o moştenire naivă a concepţiei arhaice şi mitologice a relaţiei dintre Dumnezeu şi creaturile sale.

Fapt este că, încă din primele pagini ale Bibliei, cu acei heruvimi puşi să învârtească o „sabie de flacără vâlvăitoare” (*Facerea* 3, 24) pentru a păzi grădina Edenului şi până la mulţimea îngerilor care populează Apocalipsa, sfintele scripturi sunt animate de prezenţa îngerilor, figuri supraomeneşti, dar nu divine, a căror realitate era cunoscută, deşi în feluri diferite, şi culturilor din jurul Israelului. Cuvântul ebraic *maâak* (ce revine de 213 în Vechiul Testament), ca şi cel grecesc, *ănghelos*,

indică limpede funcţia: ele însemnă „mesager”. De aici se poate deduce misiunea şi, pentru a folosi o expresie a filosofului Massimo Cacciari, „necesitatea” (*îngerul necesar* este titlul uneia dintre lucrările sale) acestei figuri biblice, confirmată de

Biserică prin documentele concliare (începând de la Crezul din Nicea din secolul al IV-lea) şi papale, şi inclusă în liturghie şi în credinţa populară.

Datoria îngerului este în esenţă aceea de a păzi transcendenţa lui Dumnezeu, adică existenţa sa tainică şi „diferită” de cea a lumii şi a istoriei, dar în acelaşi timp şi de a o apropia de noi împărtăşindu-ne cuvântul şi acţiunea lui, întocmai cum face un „mesager”. Din această cauză, în anumite situaţii, în Biblie îngerul pare chiar că se retrage pentru a-i face loc lui Dumnezeu care intră în scenă direct. Astfel, în povestea rugului aprins, cel ce apare mai întâi dinaintea lui Moise este „Îngerul Domnului”, dar imediat după aceea este Dumnezeu însuşi care „l-a chemat din mijlocul rugului, şi a zis: Moise! Moise!” (*Ieşirea* 3, 2 – 4). Funcţia îngerului este prin urmare aceea de a face aproape vizibile şi perceptibile în mod mijlocit voinţa, iubirea şi dreptatea lui Dumnezeu, aşa cum se citeşte în Psalmi: „Străjui-va Îngerul Domnului împrejurul celor ce se tem de El şi-i va izbăvi pe ei”, căci Dumnezeu „îngerilor Săi va porunci pentru tine să te păzească în toate căile tale; pe mâini te vor înălţa, ca nu cumva să împiedici de piatră piciorul tău” (*Psalmii* 33, 7; 91, 11 – 12).

Rolul îngerului este, prin urmare, acela de mediator între infinitatea lui Dumnezeu şi finitudinea omului, iar această funcţie şi-o exercită şi faţă de Cristos. Aşa cum scria teologul Hans Urs von Balthasar, „îngerii înconjoară întreaga viaţă a lui Iisus, apar în iesle ca strălucire a coborârii lui Dumnezeu printre noi; reapar în înviere şi în înălţarea la cer ca strălucire a ascensiunii întru Dumnezeu”. Misiunea lor este încă o dată aceea de a fi aproape de oameni pentru a dezvălui misterul gloriei divine ce fiinţează în Cristos într-un fel care să nu-l

orbească pe om, aşa cum ar face-o lumina divină venită direct.

Dincolo de complexele cugetări cu privire la ierarhiile angelice care au ocupat multe dintre paginile unui autor misterios din secolele V-VI, cunoscut ca PseudoDionisie, concepţia biblică fundamentală şi tradiţia văd deopotrivă în înger un semn trimis de singurul care trebuie adorat, Dumnezeu; este ca un deget care arată înspre unica taină, cea divină; este un mijlocitor în slujba singurului mijlocitor desăvârşit între Dumnezeu şi oameni, Domnul Iisus Cristos: „Căruia dintre îngeri – se întreabă autorul Epistolei către Evrei (1, 5) – i-a zis El vreodată: Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut?" Aşadar este periculoasă deriva la care a condus mişcarea New Age cu amestecarea unor elemente magico-esoterice şi a unor „prezenţe misterioase" în conceperea îngerilor. În acest fel, îngerul poate, în mod paradoxal, să devină demon sau, cel puţin, poate conduce spre acel univers imaginativ şi mitic la care ne refeream mai sus sau la o simplă metaforă, precum aceea a „zgomotului îngerilor", evocată de titlul unui cunoscut eseu al americanului Peter L. Berger.

Acum, dacă nu toţi îngerii pomeniţi în paginile biblice trebuie consideraţi îngeri, ci, în unele cazuri, numai figuri care exprimă intervenţia divină în istorie, trebuie totuşi să recunoaştem că, în multe alte pasaje, ei se prezintă sub o identitate precisă, ba chiar şi cu nume. Să ne amintim de îngerul „păzitor" şi însoţitor de drum al lui Tobias care se numeşte Rafael, deşi se prezintă sub pseudonimul „omenesc" de Azaria. Să ne amintim de misteriosul călăreţ, însoţit de doi tineri, care trebuie consideraţi încarnări angelice şi care în Cartea a doua a Macabeilor (3, 25 – 27) îl lovesc pe arogantul şi profanatorul Eiodor, sau de îngerul războinic Mihail, ori de cel desluşitor de viziuni, Gavril, pomeniţi în Cartea lui Daniel şi în relatarea vestirii lui Zaharia, viitorul tată al Botezătorului, sau a

Mariei, maica lui Iisus (*Luca* 1, 19 şi 26). Mai este apoi îngerul din visele lui Iosif, tatăl legal al lui Iisus, şi

mai sunt Îngerii Naşterii care se adresează păstorilor (*Luca* 2, 9 – 14). Să ne amintim şi de îngerul consolator al lui Iisus din Ghetsimani sau al lui Pavel în truda lui apostolică (*Faptele Apostolilor* 18, 9 – 10 şi 27, 23 – 24) şi aşa mai departe.

Interlocutorul nostru ne îndreaptă însă spre o întrebare mai precisă: în ce text biblic se descrie crearea îngerilor şi revolta unora dintre ei, meniţi să devină „diavolul şi îngerii lui" (*Matei* 25, 41). Ei bine, spre deosebire de scrierile „apocrife", adică de textele iudaice şi creştine pe care Biserica nu le recunoaşte ca fiind inspirate de Dumnezeu, şi care vorbesc mult pe această temă, Biblia canonică este extrem de rezervată în această privinţă. Îngerii sunt desigur şi ei creaturi ale lui Dumnezeu, dar în cele două pagini care descriu creaţia, respectiv în capitolele 1 – 3 ale Facerii, deşi sunt prezenţi, nu ni se spune când au fost creaţi. Şarpele însuşi este identificat cu diavolul nu în Facerea, ci într-una dintre ultimele cărţi – cronologic vorbind – ale Bibliei, anume în Cartea înţelepciunii (2, 24).

Şi în ceea ce priveşte „căderea" îngerilor, Scripturile canonice sunt foarte rezervate şi aluzive. În Epistola lui Iuda se spune că „El a păstrat pentru judecata zilei celei mari, puşi în lanţuri vecinice, în întuneric, pe îngerii care nu şi-au păstrat vrednicia, ci şi-au părăsit locuinţa" (6). Asemănătoare este mărturia din a doua Epistolă a lui Petru: „Căci dacă Dumnezeu n-a cruţat pe îngerii care au păcătuit, ci, legându-i cu legăturile întunericului în iad, i-a dat să fie păziţi spre judecată..." (2, 4). Ideea e subînţeleasă şi în scena simbolică a cărţii Apocalipsei unde se afirmă că „balaurul cel mare, şarpele cel de demult, care se cheamă diavolul şi satana, cel ce înşală toată lume, aruncat a fost pe pământ şi îngerii lui au fost aruncaţi cu el" (12, 9).

Pentru a afla mai multe despre răzvrătirea îngerilor trebuie să recurgem la paginile, aflate în mare măsură la mijlocul drumului între teologie şi fantezie, ale textelor

apocrife iudaice, precum Cartea lui Enoh (sec. III-II a. Ch.), ce oferă acele detalii care ulterior au pătruns în tradiţia şi în reprezentările artistice culte şi populare. Din aceste scrieri s-a inspirat şi Coranul, când prezintă legiunea demonilor ca fiind alcătuită din îngeri care, conduşi de Iblis (deformare a grecescului *didbobs*, diavol), nu s-au supus poruncii divine de a se închina lui Adam şi de aceea au fost blestemaţi de Dumnezeu. O ultimă observaţie: Lucifer, considerat de tradiţia populară creştină conducătorul îngerilor răzvrătiţi este, în fapt, în Cartea lui Isaia, titlul solemn dat regelui Babilonului, al cărui păcat a fost acela de a se considera Dumnezeu. Profetul îl interpelează în mod sarcastic astfel: „Cum ai căzut tu din ceruri, stea strălucitoare, fecior al dimineţii!” (14, 12).

Potopul biblic: catastrofă naturală sau mit?

Pentru mine potopul biblic se regăseşte în întregime în splendidele scene ale mozaicului bazilicii San Marco din Veneţia sau în chipurile uimite ori înspăimântate care încearcă cu disperare să se agaţe de stânci sau de copaci, pictate de Michelangelo în Capela Sixtină. El se regăseşte mult mai puţin în fantasmagoricele căutări ale relicvelor de lemn ale arcei lui Noe de pe muntele Ararat, în Turcia. Iată şi întrebarea mea: potopul biblic este memoria „amplificată” a unei catastrofe naturale sau este un mit pur simbolic al judecăţii răului?

Tema potopului ca dezastru cosmic a fascinat întotdeauna omenirea, aşa cum dovedeşte prezenţa ei în multe civilizaţii aflate la mare distanţă unele de altele: o întâlnim în Egipt în *Cartea morţilor*, în mitul grecesc al lui Deucalion şi al Pyrei, este evocat de aborigenii din Australia şi este cântat în India, îl cunoşteau şi amerindienii şi se regăseşte şi în Noua Guinee, Indonezia şi Birmania. Dar povestirea biblică din capitolele 6 – 9 ale Facerii are o provenienţă sigură în unele străvechi texte mesopotamiene, precum cel din tăbliţa XI din *Epopeea lui Chilqameş* şi în *Poemul lui Atrakhasis*, în care putem

identifica nici mai mult nici mai puţin de 17 coincidenţe.

La baza acestui mit mesopotamian stă probabil amintirea unei tragedii naturale, cauzată poate de cele două fluvii, Tigru şi Eufrat, care, printre altele, pe o porţiune de 350 de kilometri înainte de vărsare, curg într-o albie aproape orizontală (diferenţa de nivel este de numai treizeci de metri): de aceea orice umflare mai semnificativă a apelor putea produce inundaţii catastrofale; nu întâmplător, de altfel, babilonienii au recurs la un complex sistem de canalizări. E firesc ca, odată devenit mit, fenomenul să fi suferit amplificări grandioase pe care Biblia însăşi le menţionează şi care nu trebuie luate ad litteram.

Astfel, de pildă, dacă ne luăm după măsurile exorbitante ale arcei lui Noe indicate în textul biblic, ea era asemenea unui zgârie-nori plutitor, lung de 156 de metri, înalt de 30 şi lat de 26, cu o capacitate de 70.000 de metri cubi. Animalele găzduite de acea ambarcaţiune sunt şi ele descrise după o clasificare rituală, cuprinzând perechile de animale pure şi impure în baza unor distincţii sacre. Pe de altă parte, catastrofa capătă şi ea dimensiuni planetare, devenind tocmai un „potop universal”. Prin urmare, nu prea are sens să luăm aceste date sau altele de felul acesta ad litteram şi cu atât mai puţin – cum au făcut unii şugubeţi (printre care şi un astronaut american) – să mergem în căutarea resturilor arcei pe muntele Ararat în Turcia: printre altele, prin acest nume Facerea se referă la denumirea akkadiană Urartu, care în realitate era o regiune muntoasă, identificată apoi cu Armenia.

Dar atunci care să fie semnificaţia acestei povestiri biblice? în textul sfânt ea este rezultatul contopirii a două tradiţii diferite, combinate şi nu lipsite de unele incongruenţe (spre exemplu în capitolul 7*, 12* al Facerii, potopul durează 40 de zile, iar în capitolul 8, 1 – 14 durează un an). În Biblie finalitatea nu mai este însă una mitică, precum în povestirile similare ale mesopotamienilor, unde potopul era pedeapsa pentru

gălăgia făcută de oameni, care tulbura somnul zeilor, sau era conceput ca rezultatul unei lupte între zei. Pentru Sfânta Scriptură acel eveniment capătă aspectul unei judecăţi morale divine asupra păcatului omenesc: Dumnezeul biblic nu e indiferent la corupţie şi imoralitate.

Tocmai de aceea povestirea începe cu această frază: „Domnul a văzut că răutatea omului era mare pe pământ, şi că toate întocmirile gândurilor din inima lui erau îndreptate în fiecare zi numai spre rău” (6, 5). Ne aflăm, aşadar, dinaintea binomului păcat-pedeapsă, reprezentat emblematic printr-un soi de creaţie răsturnată (în creaţie apele fuseseră despărţite de pământ – *Facerea* 1, 9 – 10). Dar ultimul cuvânt nu e cel al judecăţii şi al morţii. În omul cel drept, Noe, şi în urmaşii săi se manifestă iubirea Creatorului care face pace cu omenirea, printr-o alianţă universală care îl leagă de orice lucru creat şi îşi află întruchiparea în curcubeu, care este într-un fel arcul războiului, lepădat (*Facerea* 9, 1 – 17). Se ivesc astfel zorii unei lumi noi şi ai unei noi istorii, motiv pentru care tradiţia creştină a citit epopeea potopului universal în cheie baptismală, ca anticipare simbolică a apelor care îl duc cu ele pe omul vechi şi fac să renască un om nou care trăieşte în dreptate şi cucernicie (v. *Facerea* 8, 21, unde potopul este o imagine a botezului).

Răul cosmic

S-a scris mult şi multe am citit despre dezbaterea filosofică iscată de feluritele tragedii naturale precum tsunami, cutremure şi alte cataclisme. E scos adesea de la naftalină şi Leibniz cu a sa „cea mai bună dintre lumile posibile”, Voltaire cu cutremurul din Lisabona din 1755 sau Kant. Se readuce în discuţie şi potopul. Dinaintea acestor evenimente este, evident, chemată să dea un răspuns şi teologia, care îngaimă ceva, dar probabil înregistrează mai degrabă eşecuri.

Răul, o provocare a filosofiei şi teologiei: apărea emblematic şi în titlul faimosului eseu al filosofului Paul Ricoeur, care înfrunta o temă intens dezbătută de-a lungul

veacurilor de filosofie şi de religie. Teologia însăşi s-a născut în albia teodiceei, adică a „justificării" lui Dumnezeu, chemat în cauză de „scandaloasa" prezenţă a răului fizic, metafizic, cosmic şi moral. Şi potopul – despre care am vorbit în răspunsul precedent – pare să fie un soi de tipologie mitico-istorică universală în vederea descifrării unei cauze sau fie şi numai a căutării unei motivaţii care să explice dezastrele naturale.

Toate civilizaţiile, înspăimântate dinaintea vehemenţei răului, au născocit răspunsuri mai mult sau mai puţin complexe, adesea parţiale. Rămânând la exemplul deja pomenit, cel al potopului, în Mesopotamia el era interpretat, printre altele, în cheie politeistă şi dualistă, ca efect al unui conflict între zei, care opune o divinitate creatoare unei divinităţi distructive; Biblia se orientează însă, aşa cum am văzut, spre o lectură istorică şi etică: „Văzând însă Domnul Dumnezeu că răutatea oamenilor s-a mărit pe pământ şi că toate cugetele şi dorinţele inimii lor sunt îndreptate la rău în toate zilele" (*Facerea* 6, 5). De aceea, în această interpretare, potopul este un instrument al judecăţii, conform teoriei clasice după care fiecărei infracţiuni trebuie să-i corespundă o pedeapsă. Aşa-numitul *Chaoskampfmotiv*, adică tema luptei cu haosul şi neantul, prezentă în creaţie, este reluată de potop în sens invers, în sensul unei răsturnări a creaţiei, dar cu finalităţi istorico-morale.

Nu e posibil să ne referim în doar câteva rânduri nici la această interogaţie necontenită, nici la răspunsurile date de filosofie şi teologie. Sigur este că în cazul răului cosmic putem să recunoaştem că, măcar la început, el este structural creaţiei, este însăşi condiţia ei „naturală". Într-adevăr, prin însăşi natura ei, creaţia este limitată, deci imperfectă, finită, şi e încredinţată unor mecanisme care pot să se gripeze: faptul că ea este „bună / frumoasă", cum se repetă în Facerea (cap. 1), este numai semnul recunoaşterii realităţii ei, a dinamicii ei, a vieţii ei, dar aceasta nu exclude calitatea ei de „lucru creat" şi nu

„divin”. De aceea Creatorul, pentru a fi coerent cu Sine, respectă, pe de o parte, libertatea omului (creat de el în acest fel), având drept consecinţă răul moral, iar pe de alta, respectă finitudinea şi limitele trasate naturii, indiciu al faptului că şi ea este un „lucru creat”, rădăcină a răului cosmic.

Acestea fiind spuse, Dumnezeu nu poate fi redus la poziţia de simplu notar al realităţii, iar religiile propun perspective diferite pentru a echilibra adevărul cu iubirea pentru Dumnezeu, cu respectarea de către El a însuşirilor specifice făpturilor sale şi totodată cu implicarea sa în lumea de El creată. Revenind la Biblie, semnalăm de exemplu propunerea din Cartea lui Iov care se încrede într-o *esah*, adică un proiect metaraţional (nu iraţional) transcendent, în care şi răul îşi află un loc al lui. Aşa cum scrie Kant în eseul său *Despre eşecul oricărei încercări filosofice de teodicee* (1791), comentând tocmai Cartea lui Iov, incidenţa răului reuşeşte „să demonstreze că noi putem atinge o înţelepciune negativă, adică înţelegerea necesarei limitări a pretenţiilor noastre cu privire la ceea pentru noi se află prea sus”.

Creştinismul merge mai departe depăşind „retragerea” lui Dumnezeu în actul creaţiei a lăsa făpturilor sale, propunând în schimb ulterioara implicare a lui Dumnezeu în lumea creată şi în istorie printr-o participare directă, aceea a lui Cristos, Fiul Său. Astfel, Dumnezeu experimentează în sine însuşi limita, moartea, răul, investind însă în aceste realităţi energia uriaşă a divinităţii, pregătind în acest fel, în urzeala timpului şi a spaţiului, a istoriei şi a umanităţii, o realcătuire a lumii create în care să nu mai existe nici moarte, nici doliu, nici întristare. De aceea, Sfântul Pavelân Epistola către Romani, spune: „făptura aşteptă cu nerăbdare […] cu nădejde, pentru că şi făptura însăşi se va fi izbăvi din robia stricăciunii” (8, 20 – 21), astfel încât să dobândească acea deplinătate pe care Teilhard de Chardin, aşa cum am mai arătat, o concepea ca un „punct Omega” cristologic, ca

încheiere a evoluţiei (cu un oarece risc metodologic în viziunea sa în care ştiinţa se „amestecă” cu religia). Cert este însă că, în interpretarea teologică, atunci când firea creată (umanitatea şi natura) va atinge acel punct terminal, Dumnezeu va fi „toate în toţi” (1 *Corinteni*, 15, 28), nu într-un panteism metafizic, ci într-o îmbrăţişare mântuitoare, care eliberează şi salvează (aşa cum spun teologii, un „en-teism” soteriologic, adică într-un „a fi întru Dumnezeu” printr-o împărtăşanie salvifică).

Ieşirea din Egipt: fugă sau expulzare?

Dacă citim paginile Ieşirii, cartea Bibliei care descrie triumfala ieşire a evreilor oprimaţi din Egipt, încercăm o senzaţie care poate fi extinsă şi la alte pagini istorice ale Bibliei. Ce s-a întâmplat cu adevărat sub veşmântul acelei descrieri epice şi retorice? Ne aflăm în prezenţa unei realităţi istorice sau a unui mit fondator de sursă incertă? Iar dacă ceva real se află într-adevăr dedesubtul acelei povestiri, este posibil ca acel ceva să fie reconstituit cu o oarecare credibilitate?

Deşi întrebarea se referă la o chestiune specifică precum cea a ieşirii poporului lui Israel din Egipt, interlocutorul nostru pune pe tapet o chestiune mai generală care e dintotdeauna un subiect de dispută atât printre teologi cât şi printre istorici: este vorba de relaţia dintre credinţă şi istorie în textele sacre, o temă care a fost deja luată în discuţie în paginile cărţii noastre dedicată interpretării (sau hermeneuticii) Bibliei. Răspunsul a oscilat şi oscilează necontenit între două extreme: pentru unii Sfintele Scripturi sunt doar opere teologice înveşmântate în istorie, pentru alţii ele sunt relatări istorice verificabile în cele mai mici detalii.

În cazul nostru, întrebările ar putea fi acestea: paginile cărţii Ieşirii care înfăţişează epopeea eliberării poporului lui Israel de sub jugul faraonilor lasă să transpară un eveniment istoric sau un mit? Interpretarea teologică evidentă pe care acele pagini o dezvăluie are la rădăcină un miez istoric sau numai tema religioasă a lui

Dumnezeu salvatorul şi cea a poporului mântuit? Răspunsul nu e deloc uşor şi nu trebuie pronunţat „instinctiv”, aşa cum făceau şi fac unii dintre credincioşi pentru care Biblia se bazează pe o relatare ordonată a faptelor, sau dimpotrivă, aşa cum fac cititorii agnostici care reduc Biblia la o mulţime de teze religioase şi de mituri sau legende.

Problema fundamentală – adesea uitată chiar şi în exegezele Evangheliilor – este că Sfintele Scripturi, deşi se ocupă de evenimente istorice, nu aparţin genului cărţilor de istorie documentară. Ele abordează evenimentele istorice în lumina credinţei, ca şi cum ar fi străbătute de o prezenţă şi de o acţiune care depăşeşte istoria şi o transcende: nu degeaba se vorbeşte despre o „istorie sacră”. Ei bine, în cazul exodului, înăuntrul cărţii biblice care îl evocă, există fără îndoială o referire la o întâmplare istorică; numai că aceasta este evocată pentru a comunica un mesaj superior, care este despărţit şi dat la iveală prin experienţa religioasă: credinţa în Dumnezeu este cea care se dezvăluie aici, care salvează, care călăuzeşte poporul său spre darul libertăţii.

Reconstituirea faptului istoric care se află dedesubt este un lucru posibil, deşi nu uşor, şi este un lucru necesar chiar şi la nivel religios, deoarece credinţa biblică este o credinţă istorică, puternic ancorată în prezenţa lui Dumnezeu în întâmplările omeneşti. În cazul nostru, savanţii, cercetând pasajele biblice care sintetizează felurite tradiţii şi documente într-o unică naraţiune, au identificat, de exemplu, cel puţin două exoduri istorice diferite. Unul ar fi exodul-fugă al unui grup numeros de evrei: aceştia au încercat să scuture jugul impus probabil de cea de a XIX-a dinastie egipteană, cu amprentă naţionalistă şi mai puţin generoasă cu străinii decât fuseseră dinastiile anterioare. Nu întâmplător în cartea Ieşirii (1, 11) se face referire la Ramses, cetate care îl evocă poate pe la faraonul Ramses II care a domnit peste aproape întreg veacul al XIII-lea a. Ch. şi a cărei măreţie

este cunoscută până şi de turistul distrat care vizitează astăzi Egiptul pentru monumentele extraordinare construite de acel faraon.

Pe de altă parte, savanţii identifică în aceleaşi pagini biblice ecoul unui alt exod, semănând mai mult cu o expulzare: Israel a fost condus, ca o populaţie indezirabilă, la frontiera de nord a Egiptului şi trimis înapoi în ţara de proveniență. Într-adevăr, se întrevăd în Biblie două itinerarii diferite. Exodul-fugă trebuia să pătrundă în peninsula Sinai pentru a evita punctele de control şi barierele, optând aşadar pentru o trudnică deviere. Exodul-expulzare urma, în schimb, drumul mai scurt şi mai firesc, cel pe mare, care, pornind din Egipt, mergea pe malul Mediteranei spre ţinutul siriano-palestinian, trecând frontiera în dreptul aşa-numitului „torent egiptean”, astăzi Wadi el-Arish.

Aceste două episoade, pe care Biblia le cuprinde într-o unică glorioasă relatare în care predomină exodul-fugă, se bucură oare de vreo mărturie documentară egipteană? Da, şi chiar de una destul de concretă. În Muzeul egiptean din Cairo se înalţă, într-un colţ, ignorată de turişti, dar preţioasă exegeţilor biblici, o stelă din bazalt negru, descoperită în 1895 la Teba, în care fiul lui Ramses II, faraonul Merneptah sau Merenptah a gravat pentru prima dată într-un document antic ajuns până la noi numele de „Israilu”, făcând o menţiune fără drept de apel: „Nimicit e Israel şi rămas fără sămânţă”. Nu este improbabil ca, în stilul encomiastic al inscripţiilor faraonice, fuga câtorva triburi evreieşti să fi fost prezentată ca un triumf egiptean.

Desigur nu trebuie să ne mirăm că avem la dispoziţie o dovadă „profană” atât de măruntă pentru un eveniment pe care Biblia îl înfăţişează într-un chip atât de grandios. Este evident că pentru o asemenea superputere occidentală, cum era pe atunci Egiptul, acea fugă sau expulzare a unui grup etnic modest era un fapt cu totul marginal care nu putea lăsa o urmă adâncă în istoria faraonilor. Oricum, poporul lui Israel va păstra urme din

această experienţă în istoria sa seculară, în această privinţă este interesant de observat că însuşi numele de „Moise”, interpretat în mod liber de Biblie ca cel „scos din ape” (*Ieşirea* 2, 10), este în realitate un termen egiptean şi înseamnă pur şi simplu „fiu” (spre exemplu ca în Thutmosis, fiul zeului Thot).

În încheiere însă, vrem să revenim la acel lucru care a impresionat pe orice cititor al capitolelor 14 – 15 din cartea Ieşirii, adică faimoasa traversare a evreilor prin apele Mării Roşii (în realitate Biblia vorbeşte de un *Yam-suf*, adică o „Mare a trestiilor”). Fantezia populară şi artistică a făurit o ultimă reprezentare emblematică în *Cele zece porunci*, faimosul film al lui Cecil de Miile, unde trecerea se face printre două ziduri de apă, realizate cu două cadre faţă în faţă ale cascadei Niagara. Simplificând sofisticatele analize la care savanţii au supus acele două pagini biblice, vom încerca să rezumăm aici esenţa interpretării lor.

O tradiţie narativă mai veche, absorbită în textele biblice şi denumită convenţional „Jahvistă”, oferă „exodului” o explicaţie mai apropiată de faptul istoric efectiv. „Marea trestiilor” ar corespunde cu mlaştinile şi bălţile din regiunea Lacurilor Sărate, la est de Delta Nilului. Trecerea lui Israel ar fi fost favorizată de un vânt puternic care, bătând întreaga noapte, uscase mari porţiuni de teren înlăturând apele. Aşa se spune cel puţin în cartea Ieşirii: „a alungat Domnul marea toată noaptea cu vânt puternic de la răsărit şi s-a făcut marea uscat” (14, 21). Israel reuşeşte să treacă, în vreme ce armata egipteană nimereşte când apele au revenit. Nu este exclus ca autorul sacru să facă aluzie în realitate la maree, acele mlaştini comunicând cu Marea Roşie.

Mult diferită este însă versiunea mai târzie, propusă de o altă tradiţie narativă biblică, denumită de exegeţi „Sacerdotală” (secolul VI a. Ch.). Această versiune literară este interesată mai ales de interpretarea teologică a evenimentului. De aceea ea abandonează referirile istorice

directe şi construieşte o scenografie teofanică: Moise întinde toiagul-sceptru, însemnul puterii sale taumaturgice, iar evreii defilează triumfal, în procesiune, între două ziduri de apă care asistă la minune, gata de a-şi dezlănţui furia devastatoare de îndată ce armata faraonului va încerca să le traverseze. Este vorba, prin urmare, de o reelaborare simbolică şi teologică.

Rădăcina istorică a evenimentului ar fi deci verificabilă prin tradiţia Jahvistă, în vreme ce dimensiunea religioasă ar fi reprezentată de Tradiţia Sacerdotală prin interpretarea sa teologico-simbolică. Aceasta din urmă este cea care va ajunge să domine în paginile biblice, după cum atestă şi cântarea lui Moise din capitolul 15 al cărţii Ieşirii. De-acum această descriere-interpretare, de factură religioasă, este cea centrală: Dumnezeu luptă cu armele sale cosmice (elementele naturii) alături de poporul Său, învingând forţele răului, simbolizate de mare şi de puterea militară egipteană. Din mormântul de apă apare noul Israel liber, iar împilătorul moare, victimă a judecăţii divine. Este uşor de înţeles că în această direcţie se va înscrie şi reinterpretareabaptismală creştină a exodului, atribuind acea experienţă botezatului care intră în apa sfinţită rob al păcatului şi iese din ea mântuit şi liber.

Zidurile Ierihonului

S-a spus că Ierihonul ar fi cel mai vechi oraş de pe pământ. Pelerinul şi turistul care îl vizitează astăzi rămân impresionaţi de măreţia ruinelor sale, dar şi de frumuseţea oazei în care se află.

Cititorul Bibliei are însă întipărită în minte o întrebare: cum trebuie interpretată căderea zidurilor la sunetul trâmbiţelor, descrisă în Cartea lui Iosua?

„Poporul a scos strigăte, şi preoţii au sunat din trâmbiţe. Când a auzit poporul sunetul trâmbiţei, a strigat tare, şi zidul s-a prăbuşit; poporul s-a suit în cetate, fiecare drept înainte. Au pus mâna pe cetate şi au nimicit-o cu desăvârşire…” Aceste rânduri din capitolul 6 al Cărţii lui Iosua stăruie în memoria tuturor, ca scenă a năruirii

zidurilor: două filme americane, unul din 1948 şi altul din 1978 s-au intitulat *Zidurile Ierihonului*, făcând din acel eveniment unul „colosal” Ierihonul revine în mintea şi în ochii tuturor pelerinilor în Ţara Sfântă care vizitează această minunată şi fertilă oază cu un diametru de cinci kilometri, aflată în valea Iordanului, la 250 de metri sub nivelul mării.

Cine ajunge acolo, parcurgând drumul roman care „de la Ierusalim coboară la Ierihon” (cine nu-şi aminteşte parabola bunului samaritean?), trăieşte o experienţă de o mare sugestivitate. După kilometri în deşertul Iudeii, într-un peisaj arid şi pietros, în care creşte numai câte un smoc de iarbă sau arar câte un „crin al pustiului”, aproape pe neaşteptate apare acea pată verde în mijlocul unei privelişti lunare. Cuvântul „Ierihon” trimite, în ebraică, tocmai la lună, în vreme ce în arabă *ar Rihă* se referă la vânt. „Lunar” sau „vântos”, Ierihonul cu palmierii şi trandafirii săi, cântat în Cartea înţelepciunii lui Iisus, Fiul lui Sirah, ca simbol al înţelepciunii divine, este o emblemă a frumuseţii. Este semnul vieţii într-o lume moartă.

Relatările istorice aproximative din unele ghiduri locale sau din alte texte insistă pe obişnuitele locuri comune: Ierihonul este oraşul cel mai vechi din lume, oraşul cu zidurile prăbuşite, oraşul blestemat („în ziua aceea s-a jurat Iosua şi a zis: Blestemat să fie înaintea Domnului tot cel ce se va scula şi va zidi cetatea aceasta a Ierihonului: pe fiul său cel întâi-născut să pună temeliile ei, iar porţile ei să le aşeze pe fiul său cel mai mic!” – *Iosua* 6, 26). Dar ca întotdeauna, realitatea este mai complicată. Vechimea Ierihonului este concurată de un oraş de pe teritoriul actual al Turciei, tatăl Hiiyuk. Sigur că prezenţa unui izvor şi a unei oaze a dat naştere unei aşezări străvechi, aproximativ în 7800 a. Ch., în ţinutul numit astăzi Teii es-Sultan.

Săpăturile arheologice, mai ales cele conduse de Kathleen Kenyon începând din 1952 (arheologa englezoaică a murit în 1978) au scos la lumină urme ale

acestui extraordinar centru, iar astăzi mulţi pelerini şi turişti suie pe numitul *teii* (aşa se cheamă în arabă colinele artificiale) să contemple acele ruine monumentale, în special marele bastion şi blocurile de piatră ale zidului de incintă.

Primelor populaţii le-au urmat altele, cu o cultură mai rafinată, care construiau şi din cărămidă şi care au lăsat în urma lor statuete de argilă reprezentând o zeiţă a fertilităţii, o seamă de construcţii cu curte interioară şi şapte ţeste ale unor defuncţi al căror chip fusese reconstruit din argilă şi cu ochii din scoici, semn al unei credinţe primitive în supravieţuirea după moarte.

În jurul anului 5.000 a. Ch. s-a înregistrat invazia unor alte populaţii care s-au stabilit aici, însă în locuinţe troglodite exterioare vechii incinte, care au adus un element decisiv pentru datare, ceramica. De atunci Ierihonul a devenit – prin poziţia sa strategică – cheia de intrare în ţara Canaanului, acesta fiind motivul pentru care a fost distrus şi reconstruit în mai multe rânduri: Kathleen Kenyon a demonstrat că unul dintre zidurile oraşului a fost dărâmat de cel puţin 17 ori!

Arheologia a mai descoperit că în perioada cuceririi Pământului Făgăduinţei de către evrei (sec. XIII a. Ch.) Ierihonul era distrus şi aproape pustiu (era locuit cel mult de grupuri seminomade, aşezate în jurul oraşului: a se citi în capitolul 2 din Cartea lui Iosua Navi episodul despre Rahav, curva). Săpături mai recente au scos însă la lumină urme (grâu şi materiale arse) ale unei cuceriri anterioare decăderii oraşului. Totuşi, din datele pe care le deţinem astăzi, în perioada istorică a invaziei evreieşti nu se poate închipui un oraş cu ziduri de fortificaţie.

Atunci povestea cu zidurile prăbuşite este doar legenda unei minuni divine? în realitate ne putem gândi la o cucerire propriu-zisă, zugrăvită însă de Biblie în mod epic şi „teologic” Ei bine, chiar dacă acceptăm faptul, cel mai probabil, al unui Ierihon deja distrus la vremea sosirii evreilor, povestirea biblică rămâne totuşi demnă de crezut.

Cum s-ar putea demonstra acest lucru? Ajunşi la Iordan cu obsesia că vor avea de înfruntat un oraş foarte puternic precum Ierihonul, israeliţii au găsit o localitate de-acum aproape abandonată. Cucerirea a fost atunci descrisă nu ca un atac militar, ci ca o procesiune liturgică cu sfântul chivot: oraşul fusese, într-adevăr, predat în mâinile evreilor de însuşi Dumnezeu. Iată cum se explică scenografia zidurilor prăbuşite la sunetul trâmbiţelor sacre şi la strigătul poporului, la sfârşitul unui şir de şapte procesiuni. Reprezentarea simbolico-teologică încerca, aşadar, să explice un fapt istoric concret, cel al unui oraş puternic, îngenuncheat de o anterioară cucerire devastatoare.

Ierihonul a înflorit după câteva secole, mai ales în vremea lui Irod, care a făcut din el un oraş-reşedinţă de iarnă, la doi kilometri de vechea localitate: un oraş cu vile, cu piscine, cu amfiteatru, hipodrom şi cu un palat regal în care a şi murit în anul 4 a. Ch. Pe aici a trecut şi Iisus vindecându-l pe orbul

Bartimeu (*Marcu* io, 46 – 52) şi convertindu-l pe Zaheu, om bogat, „mai-marele vameşilor”, care, ca să-l vadă pe Iisus, se suise într-un sicomor (*Luca* 19, 1 – 10).

Glasul profeţilor

Ori de câte ori citesc textele profeţilor biblici, îmi pun o întrebare pe care aş îndrăzni s-o numesc teologală, deşi eu nu sunt specialist, ci cercetez temele religioase din simplă curiozitate. Întrebarea este aceasta: dacă profeţii sunt interpreţi în cheie teologică ai prezentului şi nu prezicători sau făuritori de horoscoape ale viitorului – cum se explică adesea în comentariile biblice –, atunci de ce sunt ei identificaţi numai în aceste figuri din trecut? Când duminica, în rostirea Crezului, aud fraza: „A vorbit prin profeţi”, mă întreb: de ce această expresie foloseşte numai trecutul?

Aparent simplă, întrebarea interlocutorului nostru implică teme de o înaltă relevanţă teologică, pe care aici le putem aminti doar pe scurt. Într-adevăr, vorbind de

profeţie în sensul specific de Revelaţie divină prin glasul şi mărturia unui om, numit profet (cuvântul „profet”, de origine greacă, înseamnă în principal „cel care vorbeşte în locul altuia”, adică purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu), intrăm într-o problematică de o mare complexitate precum cea referitoare la Canon, la inspiraţia divină a Sfintelor Scripturi, la Tradiţie etc.

Pentru a răspunde însă interogaţiei mai generale care ne-a fost adresată, noi vom încerca să plecăm de la o premisă fundamentală: raportul dintre Revelaţie şi Scriptură nu este pur şi simplu o identitate. Conciliul Vatican II a vrut să intituleze *Despre Sfânta Scriptură* documentul consacrat cuvântului lui

Dumnezeu, dar până la urmă a preferat titlul *Despre Revelaţia Divină*, marcând astfel faptul că Revelaţia divină cuprinde un orizont mai amplu decât Sfânta Scriptură. Într-adevăr, în cazul Revelaţiei intră în scenă şi „Tradiţia Sacră… care înfăţişează Bisericii întregul Canon al Cărţilor Sacre, făcând ca ele să fie înţelese în profunzime şi necontenit active” (*Constituţia dogmatică privind Divina Revelaţie a Cuvântului lui Dumnezeu*), adică dezvăluind treptat multiplele ei bogăţii şi actualizări în istorie.

Conciliul continua astfel: „Tradiţia Sacră şi Sfânta Scriptură sunt strâns unite între ele şi comunică una cu alta, deoarece amândouă izvorăsc din aceeaşi sursă divină […] Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu scris sub inspiraţia Duhului lui Dumnezeu; Tradiţia Sacră transmite în întregime cuvântul Domnului” pentru ca, prin mijlocirea Duhului Sfânt, activ în Biserică de-a lungul veacurilor, el să fie „păstrat, înfăţişat, răspândit” şi întrupat în felurite forme şi să devină călăuză în noi situaţii, răspunzând unor noi întrebări. De aceea, „Biserica ajunge la certitudine în privinţa tuturor lucrurilor revelate nu numai de Sfânta Scriptură”, ci şi de Tradiţie, şi amândouă „trebuie acceptate şi venerate cu aceeaşi cucernicie şi reverenţă” (*Dei Verbum*, 9).

În acest moment putem da răspunsul principal la

întrebarea cititorului. Când Crezul afirmă că Dumnezeu „a vorbit prin profeţi” (aceasta este, printre altele, o frază de la începutul Epistolei către Evrei) face trimitere la Scriptură, care este un lucru încheiat şi finit, aşa cum atestă Canonul cărţilor inspirate: de aceea folosirea trecutului este îndreptăţită. Dar deoarece Tradiţia continuă să ţină vie şi activă Scriptura, e nevoie şi de un alt fel de profeţie, anume aceea a vestirii fidele, dar maleabile, capabile să păstreze Scriptura, dar şi s-o întrupeze în istoria aflată în continuă mişcare.

Sarcina este încredinţată păstorilor, dar şi tuturor credincioşilor, în virtutea sfintei taine a botezului, aşa cum declară tot Conciliul Vatican II în documentul referitor la Biserică: „Poporul sfânt al lui Dumnezeu ia parte şi la misiunea profetică a lui Cristos prin aceea că aduce pretutindeni mărturie vie despre El” (*Lumen Gentium*, 12). În lumina acestei concepţii, putem spune că există profeţi care „vorbesc” în numele lui Dumnezeu acum (în prezent), propovăduind Scriptura şi făcând ca ea să lumineze viaţa şi istoria. Iar dacă, în acest sens, toţi creştinii trebuie să fie într-un anume fel profeţi, unii sunt astfel în chip exemplar şi luminos: ne gândim, de exemplu, la atâţia sfinţi precum Benedict, Francisc, Caterina din Siena, Teresa din Ávila, la preafericitul Ioan XXIII şi, în general, la toţi cei pe care obişnuim să-i numim „profeţii vremurilor noastre”.

Dar la fel cum Scriptura şi Tradiţia nu sunt unul şi acelaşi lucru, deşi amândouă purced din divina Revelaţie, la fel nu putem vorbi de identitate între profeţii biblici şi profeţii Bisericii de-a lungul veacurilor. Şi totuşi o analogie există, deoarece şi unii, şi alţii se află sub influenţa Duhului lui Dumnezeu, chiar dacă în proporţii şi în feluri diferite. Prin urmare, putem trasa două profiluri de profet. Acela cu adevărat specific marilor purtători de cuvânt ai lui Dumnezeu, inspiraţi de Duhul Sfânt, începând cu „clarvăzătorii” Vechiului Testament şi ajungând până la Cristos, unicul Fiu al lui Dumnezeu-Tatăl şi supremul Său vestitor, şi la apostoli, trimişii Lui nemijlociţi şi

întemeietori ai comunităţii Sale. Dar mai există un profil de profet, cel care e chipul spiritual al tuturor celor care au primit botezul şi care au fost declaraţi sfinţi, fiind îndemnaţi de Duhul Divin să propovăduiască Cuvântul Domnului şi să transmită semnele iubirii divine.

De aceea este nevoie ca toţi credincioşii să fie pregătiţi cu smerenie pentru acest legământ propriu tuturor, dar pe care adesea ei îl lasă să se stingă sau să pălească, spre deosebire de marii martori, „profeţii", care continuă să-şi facă auzit glasul în orice perioadă a istoriei.

Trei Isaia într-o singură carte?

Comentariile moderne la cartea profetului Isaia obişnuiesc să se refere la trei Isaia: primul e un mare personaj din veacul al VIII-lea a. Ch. la care s-ar mai adăuga doi, aşa-zisul al Doilea (sau Deutero-Isaia) şi al Treilea (sau Trito-Isaia), care au trăit două secole mai târziu. Şi pentru alte cărţi ale Bibliei, în urma analizei istorico-critice, se indică autori sau scriitori diferiţi. Ne aflăm prin urmare dinaintea unor operaţiuni cu adevărat editoriale care au implicat diverşi autori. Dacă aşa stau lucrurile, ce facem cu „inspiraţia" divină a profetului sau a autorului sacru?

În 1775, germanul Johann Christoph Doderlein era primul care „îndrăznea" să fracţioneze unitatea cărţii lui Isaia, profet din secolul al VIII-lea a. Ch. Sulul cu cele 66 de capitole ale profeţiei lui era despărţit de el în două secţiuni: capitolele 1 – 39 i-ar fi aparţinut lui Isaia însuşi, iar capitolele 40 – 46 îi erau atribuite unui profet anonim, numit „al Doilea Isaia", care ar fi trăit două secole mai târziu, în epoca revenirii evreilor din exilul babilonian ca urmare a edictului lui Cirus (538 a. Ch.). În 1892, elveţianul Bernhard Duhm fragmenta şi această a doua secţiune: capitolele 40 – 55 erau atribuite celui de-al Doilea Isaia, în vreme ce capitolele 56 – 66 îi erau atribuite unui alt proroc anonim de după exilul babilonian, denumit „al Treilea Isaia".

Acelaşi savant izola în secţiunea Isaia 40 – 55 patru

cântări, celebrele „Chemări ale Robului”, ca fiind opera unui alt autor. Ulterior, alţi exegeţi, au fărâmiţat şi unitatea celui de-al Treilea Isaia, socotindu-l o antologie de texte felurite, în vreme ce din secţiunea primului Isaia ar fi fost nevoie să se despartă capitolele 24 – 27 şi 34 – 39, care trebuiau atribuite celui de-al Doilea Isaia precum şi altor autori necunoscuţi.

Oricât de deconcertant ne-ar apărea acest lucru şi oricât de perplecşi ne-ar lăsa el, în realitate chiar şi un nespecialist îşi dă seama că textul Bibliei nu curge uniform şi continuu, ci el are hopuri, repetiţii şi prezentări diferite ale unuia şi aceluiaşi fapt. De exemplu, în capitolele întâi şi al doilea ale Facerii există două versiuni substanţial diferite ale creaţiei, în cea dintâi, omul este creat la sfârşitul celor şase zile simbolice ale facerii, în vreme ce în cea de a doua, omul este prima fiinţă vie creată de Dumnezeu, iar povestirea este mult mai pitorească şi se termină cu „păcatul originar”, inexistent în prima descriere. În cartea lui Ieremia, cea mai lungă din Vechiul Testament, alături de textele profetului dăm peste relatările scrise la persoana a III-a de secretarul său Baruh (cercetătorii merg şi mai departe, identificând chiar intervenţia mai multor mâini). Să ne amintim apoi de tradiţiile Pentateuhului (cea Jahvistă, cea Elohistă, cea Sacerdotală şi cea Deuteronomică), la Zaharia întâiul şi al Doilea, dar şi la cele (cel puţin) două versiuni ale Evangheliei lui Ioan, cu două încheieri diferite vizibile în capitolele 20 şi 21.

Două sunt consideraţiile generale care trebuie făcute aici. Prima este de natură istorico-literară. În multe cazuri, textele biblice au în spate complicate „aventuri editoriale”: înainte de a se cristaliza într-o pagină scrisă, amintirile şi întâmplările lui Israel, rostirea profeţilor, cugetările înţelepţilor, înseşi faptele şi cuvintele lui Iisus s-au păstrat în acea pagină vie care era memoria diferitelor comunităţi. Iar pe atunci scrierea unui text nu avea rigurozitatea pe care o are astăzi un istoric sau un critic literar. Se alăturau

fără jenă relatări diferite ale aceluiaşi fapt sau se amestecau într-un singur amalgam povestiri sau fapte literar şi cronologic distincte. Iar ansamblul era adesea plasat sub autoritatea unui autor unic sau a unui personaj care era, poate, doar sursa primară a amintirilor sau naraţiunilor feluritelor întâmplări.

Astfel, de pildă, sub patronajul lui Moise a fost plasat întreg Pentateuhul (care, printre altele, cuprinde chiar şi moartea lui!); sub cel al lui David majoritatea Psalmilor; sub cea a lui Solomon Pildele, Cântarea Cântărilor, Eccleziastul (în ebraică Qoheleth) şi chiar şi Cartea înţelepciunii (scrisă în greacă probabil în jurul anului 30 a. Ch., în vreme ce Solomon trăise în secolul al X-lea a. Ch!). Sub numele lui Isaia aflăm şi un proroc care vorbeşte de Cirus, suveranul persan care a trăit două secole după Isaia, şi care foloseşte un stil, o limbă şi o teologie mult diferite. Aşa cum se ştie, profetul nu este un oracol care formulează preziceri despre viitor, ci este un interpret al prezentului în lumina Revelaţiei divine, şi numai în acest sens el intuieşte încotro se îndreaptă istoria. Isaia cel din secolul al VIII-lea nu putea vorbi despre evreii din secolul al VI-lea în mod direct.

Dar există şi o altă consideraţie, de natură teologică. Trebuie să facem distincţie între „autentic”, „canonic” şi „inspirat” în trecut, ca reacţie la o abordare raţionalistă ce reducea Sfânta Scriptură la o simplă culegere literară orientală, dominată de istorie, teologia a atribuit fiecare text sacru unui profet, înţelept, evanghelist, apostol, pentru a-i salvgarda „inspiraţia” divină. Cum aceştia se ştia că primiseră harul Duhului Sfânt, scrierile lor deveneau „inspirate”, altfel spus cuvânt al lui Dumnezeu tradus în vorbe omeneşti. „Autenticitatea” atribuirilor le asigura această calitate, de texte „inspirate”. Biserica recunoştea această calitate declarând acele cărţi drept „canonice”, adică normative pentru credinţa şi morala creştină.

Acum însă se consideră că inspiraţia divină este un

concept mult mai larg, care îl defineşte pe profet, pe apostol şi scrierile atribuite lor, dar şi pe toţi aceia care au călăuzit poporul lui Israel şi Biserica în numele lui Dumnezeu şi care au avut misiunea de a ne comunica Revelaţia divină. În lumina acestei consideraţii, originile literare şi istorice ale textelor nu condiţionează calitatea lor de a fi inspirate şi canonice, calitate de tip teologic şi care se plasează la un alt nivel, îmbrăţişând pe toţi actorii procesului de alcătuire a textelor. Documentul Conciliului Vatican II cu privire al Biblie, anume *Dei Verbum*, (nr. 7) afirmă că Evanghelia a fost transmisă „atât de apostoli […], cât şi de oamenii din jurul lor care, inspiraţi de Duhul Sfânt, au vestit în scris mântuirea” Printre aceşti „oameni apostolici”, cum sunt numiţi ei în latineşte, putem să-i numărăm nu numai pe Luca şi pe Marcu (care nu erau apostoli), ci şi pe toţi ceilalţi care au contribuit la scrierea textelor neotestamentare şi pe care nu-i cunoaştem, dar a căror prezenţă e vădită la o analiză istorico-critică a textelor sacre (şi acelaşi lucru este valabil pentru Vechiul Testament).

Misteriosul Rob al lui Dumnezeu începând cu Noul Testament, figura misterioasă a acelui „Rob al lui Dumnezeu”, care îşi face apariţia în cartea profetului Isaia, a fost interpretată ca o prefigurare a lui Iisus Cristos şi a patimilor, a morţii şi înălţării lui. Evident, pentru evrei lucrurile nu stau la fel. Dimpotrivă, am citit undeva că până şi interpretarea mesianică a acelor cânturi care îl au drept protagonist pe „Rob” e o achiziţie târzie a iudaismului. Cum se pot împăca între ele interpretări atât de diferite ale unuia şi aceluiaşi text?

În anul 1892 – cum aminteam şi în răspunsul precedent ţ –, la Basel, cercetătorul elveţian Bernhard Duhni publica un comentariu la Cartea lui Isaia în care, pe lângă faptul că distingea cel puţin trei mâini diferite în cartea profetului (două dintre ele fuseseră deja recunoscute cu un secol înainte de specialistul german Doderlein), izola patru cântări autonome, în capitolele 42,

49, 50 şi 52 – 53, pe care le intitula după numele misteriosului lor protagonist, „Cântările Robului lui Dumnezeu” Trebuie observat că în ebraică titlul *ebed*, „slujitor”, nu are neapărat un sens depreciativ: el poate fi şi un titlu înalt, echivalent cu ceea ce noi am numi „ministru”.

S-a pus dintotdeauna întrebarea cine să fie acel Rob, ale cărui caracteristici principale erau două: pe de o parte, avea trăsăturile unui profet (avea vocaţia de a vesti cuvântul Domnului şi prezenta asemănări cu anumite pasaje din Ieremia), pe de alta, îşi îndeplinea misiunea sa de mesager al mântuirii prin suferinţa sa personală care căpăta o valoare sacrificială. Mai ales în cea de-a patra cântare – care merge de la Isaia 52, 13 la 53, 12 – se povesteşte un fel de patimă-moarte-glorificare a Robului, a cărui suferinţă ispăşeşte o vină care nu e a sa, ci a celorlalţi: „El a luat asupră-şi durerile noastre şi cu suferinţele noastre […] El fusese străpuns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră şi prin rănile Lui noi toţi ne-am vindecat” (53, 4 – 5).

Este uşor de înţeles că, dinaintea unei asemenea reprezentări, tradiţia creştină a identificat în acel profil misterios chipul lui Iisus Cristos care pătimeşte, moare şi învie. Dar la cine oare se gândea profetul anonim, numit în mod convenţional al Doilea Isaia, care a trăit două secole după celebrul Isaia, anume în jurul anilor ’540 – 520 a. Ch., autorul acestor pagini din capitolele 40 – 55 din cartea lui Isaia? Trebuie să facem în prealabil o precizare de mare importanţă, la care ne-am mai referit în treacăt mai devreme.

Profeţia este prea des înţeleasă ca un fel de prezicere aproape magică, de parcă ar fi o „televiziune” a viitorului, adică o descriere la distanţă a unor evenimente îndepărtate şi posterioare. În realitate ar fi de ajuns să răsfoim chiar Cartea lui Isaia pentru a ne da seama că profetul este prin excelenţă un om al prezentului, implicat

în societatea şi în politica vremii sale, capabil să întrevadă în evenimentele adesea scandaloase ale istoriei (pentru Isaia regele Ahaz, războiul aşa-numit siroefraimitic, Siria, Asiria, statele din jurul lor, corupţia politicienilor şi a magistraţilor, speranţele puse în Iezechia şi aşa mai departe) tainica lucrare a lui Dumnezeu.

De aceea profetul este o călăuză morală în prezent, dar el deschide şi aşteptarea unui viitor de mântuire zărit ca într-o străfulgerare. Dumnezeu îl „inspiră" pentru ca el să dezvăluie sensul profund şi ultim al istoriei în care Dumnezeu însuşi se implică. Să revenim, aşadar, la întrebarea fundamentală: la cine se gândea al Doilea Isaia vorbind de Robul lui Dumnezeu? Răspunsurile date de specialişti sunt multiple şi nu neapărat de încredere. Unii s-au gândit la profetul însuşi, alţii au văzut în Rob pe prinţul Zorobabel, cel care-i va conduce pe evrei afară din Babilonia, unde fuseseră deportaţi în urma distrugerii Ierusalimului de către babilonieni în 586 a. Ch., în ţara lor strămoşească. Unii s-au gândit chiar la poporul lui Israel întors din robie, pentru că în a doua cântare se citeşte: „Tu eşti sluga mea, Israel" (49, 3). Această identificare pare însă o adăugire făcută ulterior de tradiţia ebraică, pentru că în aceeaşi cântare se spune că Robul trebuie să aducă „înapoi la el pe Iacov, şi pe Israel, care este încă împrăştiat", Robul nefiind aşadar tot una cu poporul lui Israel. În faimoasele manuscrise de la Marea Moartă au fost găsite pasaje în care se pare că Robul lui Isaia s-ar identifica, cel puţin în viziunea acelui grup de evrei disidenţi prezenţi în Qumran, drept Mesia.

Prin urmare nu putem da un răspuns enigmei Robului: este probabil că profetul avea în vedere o figură regală-profetică mesianică sperată şi aşteptată în acei ani de fervoare şi renaştere de după exilul babilonian. Dar este uşor de înţeles cum s-a petrecut identificarea creştină. Dinaintea unor evenimente precum condamnarea, pătimirea, moartea şi slava pascală a lui Iisus, evangheliştii – şi după ei întreaga tradiţie creştină – nu au

avut nicio ezitare: acele pasaje din Isaia, şi cu deosebire a patra cântare, interpretau şi prefigurau venirea lui Cristos. Cu suferinţa şi cu moartea sa El avea să aducă înapoi la Dumnezeu nu numai pe credinciosul Israel, ci toate popoarele. Aşa cum se spune în cântarea Robului.

Profetul intuise o speranţă, care avea şi nuanţa unei renaşteri naţionale; Noul Testament vede în figura lui Iisus un salvator mai profund şi mai spiritual al lui Israel şi al umanităţii, şi înţelege că Dumnezeu, autorul ultim al profeţiei, lăsase în cuvintele profetului un sens tainic, „mai deplin" şi mai spiritual, care se explica şi se înfăptuia prin venirea lui Cristos. Raportul dintre profeţia din Vechiul Testament şi Noul Testament nu trebuie înţeles în mod mecanic, ci într-unul mai armonios care nu ştirbeşte identitatea celor două Testamente: ele sunt un dialog pe care Dumnezeu îl poartă progresiv şi treptat cu umanitatea, în care treapta finală (Iisus Cristos) este de neînţeles fără cele care o precedă (Legea, prorocii, înţelepţii biblici).

Ţiparul lui Iov

Cartea lui Iov este considerată prin tradiţie o parabolă a suferinţei fiecărui individ, o investigare a misterului răului şi a pătimirii celui nevinovat. Dar nu numai. Iov ştie că „scandalul" răului nu poate fi pus pe seama haosului sau a minţii limitate a omului, ci a proiectului transcendent al lui Dumnezeu, care poate fi descoperit numai pe cale mistică, prin credinţă („Din spusele unora şi altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut."). Ei bine, eu pot avea credinţă, rod al unui act voluntar şi al unei necontenite căutări. Dar misticismul nu este o alegere la îndemâna oricui, ci, îndeobşte, a celor atinşi de harul sfinţeniei. Cum putem atinge şi noi intimitatea mistică cu Dumnezeu pentru a-i înţelege proicăul şi a-l urma? Şi în afară de aceasta, care este sensul adevărat al „provocării" reciproce dintre Iov şi Dumnezeu?

„Uriaşă şi imperfectă, ca un ciclop căruia în lipseşte

un ochi sau are degete în plus. Poate că această imperfecţiune şi nedesăvârşire a sa este semnul insuficienţei omeneşti dinaintea problemelor ultime ale omului”. Da, avea dreptate Luis Alonso Schokel, într-un important comentariu la Cartea lui Iov, când caracteriza prin asemenea cuvinte această capodoperă absolută a poeziei şi teologiei, alcătuită din 8 343 de cuvinte ebraice pe care tradiţia ulterioară le-a împărţit în 1 047 versete şi 42 de capitole. Într-adevăr, opera – bazată pe o veche „parabolă” orientală folosită aici drept cadru şi menită să-i cucerească pe cititorii din toate timpurile (inclusiv pe Goethe care, în *Faust*, se va inspira din ea pentru „prologul în cer” şi pentru cel de „pe pământ”) – se ramifică într-o autentică dramă literară, cu direcţii poetice şi logice greu de pătruns. O operă care, nu în puţine locuri, se dovedeşte a fi vătămată, fragmentată, neterminată, supunându-i pe exegeţi la istovitoare interpretări şi descifrări. Chiar şi interpretul din vechime, Sfântul Ieronim, nu ezita să compare Cartea lui Iov cu un ţipar care, cu cât îl strângi, cu atât îţi alunecă din mână.

Întrebarea capitală este atunci următoarea: care este sensul ultim al acestui dialog dintre nefericitul şeic oriental Iov şi prietenii săi teologi, siguri pe ei şi trufaşi? în mod cert nu este cucerirea acelei resemnări care a condus la zicala „răbdător ca Iov”, de vreme ce capitol după capitol Iov strigă, protestează, contestă, ajungând până la blasfemie. Cheia de boltă se află poate în acea necontenită şi extremă chemare pe care, din grămada de cenuşă şi de mizerie în care zace, Iov o adresează supremului tribunal divin pentru ca Dumnezeu, acuzat şi judecător, să aibă curajul de a veni şi a-şi prezenta depoziţia oferind o justificare răului şi suferinţei.

Şi, în mod surprinzător, Dumnezeu hotărăşte să accepte provocarea; şi este aproape sigur că în cuvintele Sale, întreţesute cu întrebări – aşa cum am avut ocazia să amintim în introducerea generală a acestui volum – se ascunde, paradoxal, adevăratul înţeles al unei cărţi care,

deşi păşeşte pe tărâmul anevoios şi pietros al suferinţei şi al răului, are un ţel înalt „teologic” anume acela de a-L „rosti pe Dumnezeu” şi de a arăta adevăratul chip al lui Dumnezeu. Un chip incomprehensibil pentru cine – trăind liniştit şi în bunăstare – se mulţumeşte cu explicaţii de mâna a doua, cu riguroase scheme raţionale, cu „albuş de ou” (6, 6), cum spune ironic Iov. Un chip transcendent, dar nu iraţional, care poate fi dezvăluit numai de El. Nu întâmplător – cum aminteşte şi interlocutorul nostru – ultimele cuvinte ale suferindului sunt: „Din spusele unora şi altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut” (42, 5). De aceea Alonso Schokel conchide: „Când spectacolul se va termina, iar decorul va fi înlăturat, vom vorbi oare cu Dumnezeu, vom vorbi cu Dumnezeu la fel cum vorbeam înainte?”

Iată cum interpretez eu: Cartea lui Iov nu este un text despre antropologia durerii (care totuşi, în acele pagini, face obiectul unei foarte fine analize); nu e un manual de teodicee (care, printre altele, este chiar luată în râs prin zadarnica încercare a „prietenilor” de a inventa explicaţii exhaustive la tema răului); nu este un tratat de etică a răbdării (o contrazice strigătul „revoltat” al victimei). Avem, în schimb, dinainte un text despre credinţa autentică, aceea care pretinde depăşirea oricărei gândiri a credinţei în termeni „economici”, aşa cum propun teoriile privitoare la răsplată ale prietenilor (suferi pentru că ai păcătuit; crezi şi vei fi răsplătit). Credinţa este liberă şi nu se încadrează în schemele canonice ale dreptăţii, recompensei şi logicii imediate.

A crede înseamnă a ne îndrepta – liberi şi goi – pe tărâmul cel mai anevoios din istorie, cel al răului, al tăcerii, al negaţiei, nu pentru a descoperi un sistem de explicaţii, ci pentru a întâlni pe cineva anume, pe Dumnezeu. Iar această întâlnire cuprinde o revelaţie pe care Dumnezeu însuşi ne-o propune, în chip ciudat, printr-un lung şir de întrebări (cap. 38 – 39): puterea de a întreba este cea care depăşeşte logica formală şi care – aşa cum se

întâmplă, prin analogie, în iubire, care are adevăratele sale „canoane” de cunoaştere, deşi altele decât cele pur logice – duce la o descoperire. Este acea descoperire, care în ebraică e numită *esah* divină, a unui proiect transcendent, în sine coerent, deşi neconform schemelor noastre metodologice. Un proiect metaraţional, dar nu iraţional. Această experienţă poate fi definită „mistică” în sensul adevărat al cuvântului; într-adevăr, mistica nu e o stare extatică, ci este pur şi simplu deplinătatea şi puritatea credinţei autentice. Este, prin urmare, o cale anevoioasă, dar deschisă tuturor celor care bat la poarta misterului, a transcendenţei, a sensului ultim al fiinţei şi al existenţei.

Scandalosul Qoheleth

Este adevărat că, luând în mâna cartea biblică intitulată Ecclesiastul (Qoheleth), trăieşti o senzaţie de modernitate. Ins aflat în criză, autorul găseşte, într-adevăr, că istoria noastră e lipsită de sens, constrânsă fiind să revină mereu la ce a mai fost; el priveşte cu scepticism căutarea intelectuală; consideră că Dumnezeu se ţine departe, în cerurile Sale aurite, indiferent la plânsul celor obidiţi; ajunge chiar să susţină că mai norocos este fătul lepădat pentru că nu mai trebuie să trăiască această existenţă nefericită; iar la sfârşit ne adresează un trist rămas-bun, rostit de un bătrân ca el, conchizând că „totul e deşertăciune”. Iată atunci că se naşte spontan întrebarea: ce caută o asemenea carte în Sfânta Scriptură? Cum poate un credincios să considere că în Qoheleth găseşte „cuvântul Domnului”?

Întrebarea este mai mult decât îndreptăţită, ţinând seama de caracteristica generală a acestei scrieri, în pofida eforturilor anumitor exegeţi de o face să pară mai puţin „scandaloasă”, subliniind cele şapte pasaje ale cărţii în care omul este invitat „să mănânce şi să bea, şi să-şi desfăteze sufletul cu mulţumirea din munca sa. Şi am văzut că şi aceasta vine numai din mâna lui Dumnezeu” (2, 24). Dar trebuie spus că, imediat după aceea, autorul adaugă că „Şi aceasta este o deşertăciune şi vânare de

vânt” (2, 26). Ca să nu mai vorbim de paginile aprige care alcătuiesc restul textului şi pe care interlocutorul nostru le-a ilustrat şi exemplificat. Cum a permis, aşadar, Canonul Sfintelor Scripturi, adică ebraismul şi creştinismul, să includă această carte în rândul celor „inspirate” de Dumnezeu?

O încercare veche de a o justifica recurge la interpretarea „ascetică”, văzând în carte o invitaţie la detaşarea de lume pentru a ajunge la valorile adevărate. Dar aceasta este o interpretare comodă pentru că, aşa cum am văzut, Qoheleth nu ignoră bucuria puţinelor şi nesemnificativelor plăceri pe care totuşi le putem afla în viaţă. Însuşi acela care a dat versiunea finală a cărţii, în epilogul său elogiativ afirmă, simplificând evident lucrurile, că adevăratul miez al cărţii este tradiţionala învăţătură: „Teme-te de Dumnezeu şi păzeşte poruncile Lui. Aceasta este lucrul cuvenit fiecărui om” (12, 13). Dar scrierea, în ansamblul ei, este cu totul altceva decât o asemenea reducţie, în realitate există o cale de a înţelege cum lecţia pe care ne-o dă acest învăţător (*Qoheleth* vine de la *cfahaly* „adunare” şi poate indica funcţia cuiva care îndrumă o comunitate de discipoli) poate fi o parte nediscordantă a Revelaţiei divine.

Am avut ocazia să repetăm de mai multe ori că Revelaţia are un caracter istoric, adică se întrupează şi se exprimă prin faptele omeneşti. Nu întâmplător ea devine uneori rugăminte (Psalmi), devine chiar imprecaţie (Iov), şi îşi face loc printre războaie, nenorociri şi păcate. Prin urmare, este cu putinţă ca în însăşi criza – aşa cum e cea trăită de Qoheleth – să se ascundă cuvântul divin, o epifanie tainică a lui Dumnezeu Emanuel, adică Cel care e „cu noi” în urzeala istoriei. Tărâmul atât de omenesc al întrebării amare, al dezamăgirii şi al pierderii speranţei de a cunoaşte, parte din mărturia acestui autor biblic, poate deveni spaţiul misterios în care Dumnezeu sălăşluieşte tăcând, dar vrând să fecundeze şi să lumineze şi un asemenea orizont întunecat.

Mergând pe această linie, putem afirma că, paradoxal, Eclesiastul-Qoheleth este într-un anume fel creştin. Într-adevăr, Cristos a intrat în adâncul ghemului de suferinţe omeneşti, Dumnezeu „L-a făcut pentru noi păcat” (2 *Corinteni* 5, 21), luând asupra sa vinile lumii, şi a ajuns să se „dezbrace” de Sine însuşi (acea *kenosis*, cum spune tot Pavel, *Filipeni* 2, 7) primind moartea pe cruce pentru a dărui puterea divină a mântuirii. Qoheleth devine atunci mărturia unui Dumnezeu care. Se face sărman, care ne stă alături, împărtăşind chiar şi crizele noastre, nevoia noastră de sens, şi care nu se înfăţişează în măreţia atotputerniciei Sale, ci în apropierea şi umilinţa întrupării. Iar aici stă înfrăţirea care mântuie şi ni se arată.

În sfârşit – în pofida concepţiei (poate de matrice elenistică) propovăduite de Qoheleth, conform căreia istoria este ciclică („Ceea ce a mai fost, aceea va mai fi, şi ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece”, 1, 9) – lectura globală a Bibliei, cea „canonică”, adică aceea care ţine seama de unitatea finală a Scripturilor, ne dezvăluie un plan în care se înscriu toate întâmplările omeneşti, un proiect care are o ţintă, chiar dacă trama istorică exterioară pare a fi contradictorie. Aşadar Qoheleth nu trebuie interpretat ca un final, ci ca o etapă în această istorie a mântuirii. Este o săgeată care sfâşie şi deschide un drum spre mai departe, care ajunge până la Mesia, la Cristos, la ultima pecete a istoriei. Iar această mişcare spre un mai departe diferit, şi care îl plasează pe autorul nostru într-un context ulterior, există deja în cartea biblică de după Qoheleth, adică în strălucirea bucuroasă a Cântării Cântărilor.

Cântarea Cântărilor, un poem erotic?

Predicile şi catehismul ne-au obişnuit să privim Cântarea Cântărilor ca un text metaforic, spiritual, alegoric. Observ acum că în comentariile moderne se afirmă că acest poem biblic nu trebuie citit ca o metaforă a iubirii dintre Dumnezeu şi poporul său, ci literal, ca o poveste de dragoste în care sexualitatea are o conotaţie

pozitivă. Care este atunci adevărata cheie de lectură a lui? Iar dacă este chiar un poem de iubire în sens erotic, cum de se află în Biblie, adică într-o scriere duhovnicească?

Origene, marele învăţător creştin din Alexandria Egiptului (secolul al III-lea), scria: „Fericit cel ce înţelege şi cântă cântările Sfintei Scripturi; dar şi mai fericit e cel ce cântă şi înţelege Cântarea Cântărilor!” într-adevăr, dacă încercăm să trecem în revistă întreaga tradiţie exegetică, rezultă că nu a fost nicicând uşor de înţeles acest giuvaier poetic al Bibliei, alcătuit din numai 1 250 de cuvinte ebraice, şi din 117 versete şi 8 capitole. Dar mai întâi să aruncăm o privire la text aşa cum ni se înfăţişează el cu adevărat.

Cântarea Cântărilor (poemul îi este atribuit lui Solomon, iar titlul, ulterior, e un superlativ ce vrea să însemne o „cântare sublimă”) este un mic poem cu un subiect fluid, încrustat cu simboluri. Ceea ce predomină este lumina şi bucuria: chiar şi cele două impresionante şi reci „nocturne” din capitolele 3 şi 5 – când iubitul dispare în noapte – au rostul de a face să strălucească şi mai tare solaritatea care inundă întreaga privelişte exterioară şi interioară. Este un peisaj primăvăratic care ne face să uităm obişnuita uscăciune a deşertului Iudeii ce-l înconjura pe autorul sacru şi-l înconjură idealmente şi pe cititor în viaţa de zi cu zi. Pentru că iubirea izbuteşte să transfigureze orice realitate.

Şi cu adevărat iubirea este firul conducător al muzicii Cântării. În centrul grădinii primăvăratice străbătute de gazele şi de porumbiţe, plină de parfumuri şi răsunând de glasuri voioase, se află El şi Ea, eternul cuplu de îndrăgostiţi care se iveşte zi de zi pe suprafaţa pământului, gata să repete acele cuvinte definitive pe care femeia le pronunţă cu dăruire: „Iubitul meu este al meu şi eu sunt a lui. […] Eu a iubitului meu sunt şi el este al meu” (2, 16; 6, 3) – cuvinte care devin supreme când cuprind viaţa şi trec dincolo de ea: „dragostea este tare ca moartea […] o flacără a Domnului” (8, 6). Cântarea este destinată, într-

adevăr, să înnoade cu un nod de dragoste sexualitatea şi frumuseţea, erosul şi iubirea totală şi total pură. Trupurile sunt înfăţişate în capitolele 4, 5 şi 7 în îmbrăţişarea iubirii şi în goliciunea lor – dar fără să alunece în pornografie, cum se întâmpla uneori în vechea poezie erotică egipteană şi mesopotamiană, din care totuşi autorul împrumută unele simboluri – pentru că ele sunt semnul unei dăruiri depline a întregii fiinţe: „Ca pecete pe sânul tău mă poartă, poartă-mă pe mâna ta ca pe o brăţară” (8, 6).

În acest moment putem înţelege semnificaţia principală a Cântării. Opera porneşte de la iubirea pură şi totală a cuplului omenesc: în centru se află femeia şi bărbatul îndrăgostiţi, reprezentaţi ca rege şi regină, meniţi să întrupeze continua poveste a iubirii şi a dăruirii absolute. De aceea e necesar ca în interpretarea Cântării să plecăm de la această matrice originară, amintind că iubirea omenească în forma ei deplină şi perfectă vine de la Dumnezeu şi arată spre Dumnezeu. În viaţa pământească cine iubeşte deplin îl cunoaşte pe Dumnezeu şi îl comunică tocmai prin iubirea sa. Acesta este sensul literal şi fundamental al Cântării. Dar de aici se poate intui drumul următor trasat de tradiţie. Acea iubire umană, care este legătura de aur ce dă unitate şi susţine întreaga compoziţie, a devenit simbolul legăturii dintre Dumnezeu şi poporul Său, Israel. Aceasta apare deja în tradiţia ebraică. Părinţii Birsericii şi interpretarea creştină ulterioară au mers mai departe şi au văzut în acel text biblic reprezentarea voalată a cununiei dintre Cristos şi Biserică sau dintre Cristos şi sufletul credincioşilor, şi chiar legătura dintre Cristos şi maica Sa, Maria.

Punctul de plecare, care era profund uman, îşi schimba astfel culoarea devenind un fel de cifru simbolic, iar orice detaliu din text – mai ales cele din versetele unde se îndesesc emoţiile erotice – era transfigurat şi îndreptat spre alte semnificaţii spirituale, devenind manifestul ideal al împreunării mistice, al iubirii divine, al comuniunii perfecte cu Dumnezeu. Este vorba de acea figură numită

„alegorie”, termen de origine greacă însemnând „a vorbi într-un alt fel”. Se trecea aşadar dincolo de text, spre semnificaţii neprevăzute cu adevărat la origine.

În realitate, aşa cum am spus, dacă se rămâne la sensul primordial, cel al iubirii omeneşti, textul Cântării ne invită să intuim în el valoarea simbolică subînţeleasă, adică menirea sa de a exprima şi a indica orice formă de iubire, inclusiv cea dintre Dumnezeu şi creaţia sa. În acest sens putem fi de acord cu ceea ce scria învăţătorul iudaic din Antichitate, rabinul Aqiba, mort în 135: „Lumea întreagă nu este demnă de ziua în care Cântarea a fost dăruită lui Israel. Toate cărţile Bibliei sunt sfinte, dar Cântarea Cântărilor este cea mai sfântă dintre toate”.

Întrebările „creştine”.

Am pierdut acel chip [al lui Cristos] aşa cum se pierde un număr magic, făcut din cifre obişnuite, aşa cum se pierde pentru totdeauna o imagine într-un caleidoscop, îl putem zări fără să-l recunoaştem. Poate că o trăsătură a chipului răstignit e-nchisă în fiece oglindă.

Chipul poate că a murit, s-a şters pentru ca Dumnezeu să fie toate în toţi.

JORGE LUI S BORGES, *Paradisul* XXXI, 108

Scriitorul grec Nikos Kazantzakis, în cartea sa *Ultima ispită a lui Hristos* (1955), îşi imagina moartea lui Iisus Cristos pe modelul Evangheliei lui Ioan: „Scoase un strigăt triumfător: Totul s-a sfârşit! însă a fost ca şi cum ar fi spus: Totul începe!” Execuţia capitală a lui Iisus din Nazaret pe o culme stâncoasă, joasă din, Ierusalim, numită în aramaică, datorită poate configuraţiei sale, Golgota, „craniu”, este la prima vedere contradictorie, aşa cum deja intuise Sfântul Pavel, cel mai înfocat apostol al creştinismului.

El scria, de altfel, că Iisus răstignit este „pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie. Dar pentru cei chemaţi, şi iudei, şi elini: [...] puterea lui Dumnezeu şi înţelepciunea lui Dumnezeu” (1 *Corinteni* 1, 23 – 24). Moartea pe cruce este dezastruoasă şi tulburătoare pentru

că era pecetea judiciară pe care romanii o aplicau sclavilor şi rebelilor. Şi totuşi, aceasta este glorioasă şi biruitoare întrucât este semnul istoriei creştine seculare, căreia toţi îi aparţinem, credincioşi sau agnostici.

Tocmai pentru importanţa unică a evenimentului Iisus Cristos, întrebările „creştine" care vor urma sunt mai cu seamă ample şi se referă la aspecte foarte diferite, fără a putea epuiza un subiect tematic care se ramifică în cele mai variate direcţii. Textele fundamentale rămân cele patru Evanghelii, alcătuite din 64 327 de cuvinte greceşti. O moştenire modestă cantitativ, care continuă totuşi să facă obiectul unei neobosite cercetări critice şi teologice, dar care, mai ales, nu încetează să stârnească interesul cititorului. Cum bine scria Mario Pomilio în *A cincea evanghelie*: „Cristos ne-a aşezat în faţa misterului, ne-a pus în definitiv în situaţia ucenicilor confruntaţi cu întrebarea: Dar voi, cine ziceţi că sunt?"

Sunt numeroase răspunsurile care s-au formulat de-a lungul secolelor, bazate până şi pe caracteristicile acelui chip, ale vocii şi gândurilor sale, sau pe înfăptuirile sale. Întrebările şi răspunsurile încredinţate acum acestor pagini nu fac altceva decât să ne reîntoarcă la acea figură, confirmând afirmaţiile scriitorului Alfredo Oriani (1852 – 1919): „Credincioşi sau necredincioşi, nimeni nu se poate sustrage vrăjii acelei figuri, nicio durere nu a renunţat sincer la fascinaţia promisiunii sale".

„Aventura" Evangheliilor

Pornind de la vocea lui Iisus pentru a ajunge la o pagină scrisă: cam aceasta este aventura Evangheliilor. O aventură complexă care se petrece de-a lungul câtorva veacuri, dacă este adevărat că prima Evanghelie scrisă, cel puţin conform cercetătorilor, este cea a lui Marcu, care apare cu puţin înainte de anul 70. Este cu putinţă să reconstituim, cel puţin în punctele importante, această aventură care cu siguranţă include diferiţi actori şi implică nu puţine probleme istorico-literare?

Se impun două premise. Prima se referă la momentul

naşterii Evangheliilor, ilustrat, în lumea catolică, pe lângă o nesfârşită bibliografie, de un document oficial al Comisiei Pontificale Biblice datat la 21 aprilie 1964 (*Notă asupra adevărului istoric al Evangheliilor*).

Trei sunt fazele fundamentale ale acelei „aventuri", aşa cum o defineşte interlocutorul nostru. Există, înainte de toate, activitatea publică şi învăţăturile lui Iisus din Nazaret. Urmează momentul predicii apostolice în timpul căreia faptele şi spusele lui Iisus sunt anunţate cu credinţă, dar şi interpretate din perspectiva experienţei învierii trăite de comunitatea creştină originară. Este posibil ca în această a doua fază, localizată în a doua treime din secolul I, să fi apărut şi câteva scrieri (de exemplu, o povestire a patimilor-morţii-învierii, o „Evanghelie a copilăriei" în formă incipientă sau câteva culegeri cu spusele lui Iisus, precum cele pe care cercetătorii le definesc drept „Sursa Q"). Ultima fază este cea a redactării celor patru Evanghelii canonice care începe după anul 60 şi se încheie în jurul anului 90, cel puţin potrivit părerii predominante a oamenilor de ştiinţă.

A doua premisă se referă, în schimb, la noţiunea de autor care, din perspectiva biblică şi, în general, a vechiul Orient Apropiat, nu trebuie redusă la concepţia noastră bazată pe ideea copyrightului, adică a drepturilor specifice legate de opera originală a unui scriitor bine identificat. În acel mediu socio-cultural, autorul nu este doar cel care redactează un text, ci şi cel care-l inspiră prin învăţătura sau prin mărturia sa (să nu uităm că vorbim de o civilizaţie întemeiată pe viu grai), precum şi cei care-l transmit. Deci este vorba de un concept mult mai fluid şi divers. Din acest punct de vedere, „inspiraţia" divină, caracteristică Sfintelor Scripturi, face referire la întreaga categorie de persoane vizate de acel concept de „autor", negreşit cu o importanţă deosebită acordată redactorului final.

Să trecem acum, pe baza acestor premise, la fiecare evanghelist în parte. Titlurile celor patru Evanghelii („Evanghelia după Marcu" ş.a.m.d.) sunt adăugate

scrierilor în secolul al II-lea. Referitor la atribuirea acestor titluri, există însă o veche mărturie (din jurul anului 125), şi anume cea a episcopului de Gerapoli (Pamukkale, în Turcia centrală de astăzi, oraş faimos pentru strălucitoarele sale cascade pietrificate), pe nume Papia, întemeiată pe spusele unui „bătrân" (*presbyteros*), o figură pe care cercetătorii o identifică şi în Epistolele lui Ioan (2 *Ioan* 1, 1; 3 *Ioan* 1, 1). Este vorba de un martor din prima generaţie creştină, care vorbeşte de Marcu ca de un ucenic şi „interpret" al lui Petru. Am putea spune, prin urmare, că Marcu a organizat şi a reformulat un conţinut ce provenea dintr-o predică apostolică (cea de-a doua fază pe care am menţionat-o mai sus), probabil a lui Petru, făcând acest lucru poate cu puţin înainte de anul 70.

Despre Matei, Papia afirma doar că „a pus în ordine spusele [lui Iisus] în limba ebraică [= aramaică]". În realitate, noi nu cunoaştem acest text atribuit în mod direct apostolului Matei-Levi. Actuala Evanghelie după Matei, cu toate că prezintă puternice influenţe semitice, a fost scrisă în greacă şi probabil că se bazează pe acel text „aramaic", adăugându-i însă multe alte elemente. Acest lucru ar putea fi rezultatul intervenţiei fie a lui Matei, care trebuia să cunoască oarecum limba greacă fiind un perceptor de impozite, fie a unui discipol iudeo-creştin. Ne-am afla după anul 70.

Ajungem astfel la a treia Evanghelie, care este atribuită unui colaborator al lui Pavel, Luca. El este citat de trei ori în epistolele apostolului (*Filimon* 24; *Cohseni* 4, 14; 2 *Timotei* 4, 11), fiind menţionat în repetate rânduri şi în Faptele Apostolilor. Prologul Evangheliei sale (1, 1 – 3) ilustrează în mod exemplar tehnica adoptată de el, şi anume de a aduna şi de a cerne istorisirile martorilor oculari ai vieţii lui Iisus. Cunoscând bine y limba greacă, dar şi iudaismul, s-a crezut despre el că ar fi fost un păgân devenit „prozelit", convertit adică la ebraism şi apoi la creştinism.

Iată-ne, în cele din urmă, la cea de-a patra

Evanghelie, scrierea cea mai complexă din perspectiva genezei sale. Este evident, de exemplu, că au existat cel puţin două redactări, întrucât, după cum am menţionat deja altundeva, avem două finaluri clare şi diferite, pe care vă invităm să le citiţi în 20, 30 – 31 şi 21, 24 – 25. Nu putem acum delimita în mod complet şi sistematic tradiţia care porneşte de la apostolul Ioan, sursa unei memorii originale şi originare despre Iisus. Probabil că el este „ucenicul iubit" care intră în scenă ca martor, începând cu momentul patimilor lui Iisus. Sau poate „ucenicul iubit" era, cel puţin pentru noi, un „evanghelist" necunoscut care a adunat predicile apostolului Ioan într-un text bine structurat şi redactat, probabil, ulterior, fapt demonstrat prin adăugarea capitolului 21, care ne-ar situa deja în jurul anului 90.

Dar, dincolo de această reconstituire complexă, în a patra Evanghelie se remarcă premisele de la care am plecat. Evanghelia scrisă apare în urma unui itinerar de predici, făcute cu credinţă, însă aprofundate şi actualizate. Autorul poate fi o figură „corală", care include mai multe persoane, pornind de la apostol şi ajungând la adevăratul „evanghelist".

Evangheliile şi istoria

Se ivesc, printre altele, două întrebări spontane. Prima: Iisus „cel pământean este, pur şi simplu, identificabil cu Iisus „cel istoric"? Evident că nu, pentru că doar o parte a întâmplărilor sale biografice poate fi atestată documentar. Şi atunci, ce ştim noi despre El? Sau mai bine spus, pe lângă istoriografie, există vreo altă cale legitimă pe care s-o parcurgem pentru a afla altceva despre El? A doua întrebare este următoarea: de ce este atât de important pentru credincios să-l definească pe Iisus cel istoric? Obiectul credinţei sale este Iisus Mântuitorul şi Fiul lui Dumnezeu, şi mai puţin evreul Iisus „cel istoric" sau „cel pământean".

Imensa bibliografie legată de caracterul istoric al Evangheliilor, mai ales în aceste ultime decenii, împiedică

sau, cel puţin, face anevoioasă dezbaterea sintetică a unor subiecte deseori complexe şi delicate, precum raportul credinţă-istorie sau, pur şi simplu, delimitarea metodologiei şi a rezultatelor cercetării despre Iisus „cel istoric”, plecând de la cele două abordări recente, aşa-zisa *New Quest* („noua cercetare”) şi *Third Quest* („a treia cercetare”). Este vorba de cercetări care, folosind metoda istorico-critică şi canoanele, de acum codificate, ale istoriografiei, încearcă să examineze în Evanghelii şi în contextul lor datele istorice ale lui Iisus şi cele despre Iisus. Faţă de scepticismul oamenilor de ştiinţă din secolul al XIX-lea (aşa-zisa *Old Quest*, „vecheacercetare”), „noua cercetare” propune o serie de criterii de verificare în scopul identificării autenticităţii istorice a multor date evanghelice, în timp ce „a treia cercetare” se ocupă de localizarea lui Iisus în contextul iudaic în care El a trăit, dovedindu-i atât coerenţa, cât şi originalitatea.

Interlocutorul nostru aduce în discuţie două considerente importante. Primul se referă la un fenomen căruia i se acordă puţină atenţie. Nu tot ce e real este „istoric”, unde prin „istoric” se înţelege ceea ce este suficient documentat şi demonstrat. Câte spuse şi fapte efectiv pronunţate şi întâmplate în decursul milenar al umanităţii nu pot fi verificate pe baza documentelor şi mărturiilor şi, prin urmare, nu sunt „istorice”, cu toate că au fost reale! Acest lucru este, bineînţeles, valabil şi în cazul lui Iisus din Nazaret, al cărui profil „istoric”, deşi având la dispoziţie documente care pot fi supuse unui examen critic (şi tocmai asta fac diferitele *Quests* pe care le menţionam mai sus), se poate recompune doar parţial.

Din acest motiv, în zilele noastre se recurge şi la reconstituiri de alt fel, mai ales pe căi indirecte, contextuale, interdisciplinare. Este suficient să ne gândim la contribuţia sociologiei, psihologiei, antropologiei culturale ş.a.m.d. Tocmai aici intervine şi examinarea dovezilor „mistice” şi teologice, pe care istoricul pozitivist tradiţional le elimina cu dispreţ ca fiind mit sau

creativitate fantastică, posterioare comunităţii credincioase (aşa-zisa *Gemeindebildung*). În această direcţie se dezvoltă abordarea propusă de anumite lucrări precum *Iisus* de Klaus Berger (tradus în italiană în 2006) şi mai ales *Iisus din Nazaret* publicat de Benedict XVI în 2007. O abordare foarte delicată, dar inevitabilă, dată fiind prezenţa masivă în Evanghelii a unor elemente care nu pot fi supuse unei simple verificări istoriografice „factuale" tradiţionale (ca o paranteză, să ne amintim de cât de mult respect şi consideraţie se bucură, în zilele noastre, însăşi categoria „mitului", care nu trebuie neapărat asimilată orizontului nebulos al fantasticului).

Celălalt considerent propus de cititorul nostru este, în schimb, de natură mai teologică, şi totuşi strâns legat de aspectul istoric. De fapt, el invocă din nou aserţiunea celebrului teolog Rudolf Bultmann (1884 – 1976), care considera esenţială pentru credinţă vestea învierii Mântuitorului Cristos (aşa-zisa *kerygma*), şi nu neapărat evenimentul istoric al existenţei evreului Iisus din Nazaret. În realitate, este vorba de o disociere, marcată de o vagă coloratură „gnostică", care nu poate fi susţinută. Desigur, obiect şi fundament al credinţei creştine nu este în sine doar Iisus „cel istoric"; şi totuşi, Iisus „cel istoric" este o componentă fundamentală care nu poate fi eliminată, întrucât credinţa creştină are ca punct central persoana lui Iisus Cristos, acea unitate indivizibilă de umanitate şi divinitate la care fac referire documentele evanghelice şi însăşi mărturia originară a comunităţii creştine primordiale. Tocmai împletirea inextricabilă, deja amintită, dintre *Logos* şi *sarxy* dintre Verb şi came, pentru a folosi limbajul prologului lui Ioan, face complexă analiza istoriografică, pe de o parte, dar, pe de altă parte, impune şi integrarea cercetării istorice despre Iisus în cristologie.

Iisus şi istoricii romani

Două întrebări independente între ele şi totuşi înrudite prin câteva legături. Înainte de toate, există urme ale existenţei lui Cristos în afara Evangheliilor? Din ce

secol datează copiile cele mai vechi ale Evangheliilor şi care sunt posibilele fragmente ale primelor Evanghelii scrise? în ambele întrebări se pune problema unei documentări externe.

Să trecem imediat la prima întrebare. Se ştie că, în *Annales*, Tacitus (circa 55 – 125), evocând incendiul de la Roma din anul 64, notează că „Nero a pus la cale învinuirea unor oameni, urâţi de toată lumea pentru infamiile lor, şi i-a supus la chinurile cele mai crunte; lumea îi numea «creştini». Numele li se trage de la Cristos, care, în vremea împăratului Tiberius, fusese condamnat la moarte de Pontius Pilatus" (XV, 44, 2 – 5). Un alt istoric roman, Suetoniu, în *Viaţa lui Claudius*, scrisă în jurul anului 120, aminteşte că „iudeii, care se revoltau permanent din cauza instigării lui «Cresto» [Cristos], au fost alungaţi din Roma" (n. 25). Inexactităţile cronologice şi istorice sunt clare, însă trimiterea la Cristos rămâne neîndoielnică.

Totuşi, textul cel mai important şi mai vechi este scrisoarea pe care, în jurul lui 111 – 113, Plinius cel Tânăr, în vremea aceea guvernator în Bitinia (nord-vestul Turciei), o scrie împăratului Traian, denunţând „stăruinţa şi încăpăţânarea de nestrămutat" a unei mişcări care se reuneşte „într-o zi stabilită, înainte de zori" pentru a înălţa „un cântec lui Cristos precum lui Dumnezeu" (*Epistulae* 10, 96). Alte semne se află în Epictet, Marcus Aurelius, Fronto, Lucianus, Celsus, dar fundamental este pasajul despre Iisus prezent în opera *Antichităţi iudaice* (XVIII, 63 – 64) a istoricului iudeo-roman Iosephus Flavius, contemporan cu

Pavel, care prezintă figura lui Iisus cu admiraţie. Unii cred că textul a fost modificat în cheie filocreştină, însă cert este că fondul este autentic şi provine de la un martor imediat ulterior şi, prin natura sa, „neutru".

Iată textul aşa cum a ajuns la noi cu eventualele modificări la care făceam referire, simplificate într-o veche versiune arabă a lui Iosephus Flavius: „Cam în acele

vremuri trăise Iisus, om înţelept, dacă se cuvine să-l numim om; el săvârşea, într-adevăr, fapte extraordinare, îi învăţa pe oamenii care primeau adevărul cu bucurie, şi convinse mulţi iudei şi greci. El era Cristos. Şi, după ce Pilat, pe seama acuzelor aduse de cei mai mari conducători ai poporului nostru, l-a condamnat la moarte prin răstignire, cei care de la bun început îl iubiră, nu îl trădară. Astfel că în a treia zi fu din nou în viaţă, profeţii divini spunând aceste lucruri despre el şi foarte multe alte minuni. Şi nu a dispărut nici până astăzi tribul creştinilor care de la el îşi trage numele".

Ajungem, apoi, în mod fundamental, la a doua întrebare. Dacă nu luăm în considerare controversatul fragment 7Q5, descoperit în grotele Qumran de la Marea Moartă, despre care unii consideră că include 13 litere greceşti aparţinând unei fraze din Evanghelia după Marcu (6, 53 – 54), şi databil în jurul anului 50, dacă lăsăm deoparte şi mai controversatele trei fragmente ale lui Matei din manuscrisul de la Magdalen Collège din Oxford (databile, potrivit unui cercetător, foarte probabil între 40 şi 70), cea mai veche mărturie sigură ajunsă la noi este aşa-zisul „Papirus Rylands", sau „Papirusul 52 (P2)", care trebuie datat înainte de 125 şi care păstrează anumite versete din capitolul 18 al Evangheliei după Ioan. Sunt cel puţin o sută papirusurile din secolele II-III cu pasaje din Noul Testament, în timp ce manuscrisele pe pergament, scrise cu litere greceşti majuscule (cele mai vechi), sunt 300 şi încep să fie redactate în secolul al III-lea, cuprinzând mărturii fundamentale în secolele IV-V (Codicele Vatican, Sinaitic, Alexandrin, Beza).

Ne aflăm, prin urmare, în faţa unei cantităţi enorme de documente (există de asemenea şi manuscrisele cu scriere minusculă, „lecţionarele", *ostraca* sau „cioburile" cu inscripţii evanghelice), însumând peste 5.000 de mărturii. Să ne gândim că, deseori, în cazul clasicilor greci şi latini, trebuie să ne mulţumim cu una sau două copii care ne-au fost transmise, în multe situaţii fiind vorba de

manuscrise redactate cu multe secole mai târziu. Pentru a cunoaşte mai mult imensul patrimoniu al textelor pe care ni le-au transmis Noul Testament şi ştiinţa care le examinează verosimilitatea („critica textuală"), este necesar să recurgem la texte specifice de natură preponderent ştiinţifică, dar nu lipsesc nici căi secundare accesibile unui public mai numeros.

Titlurile Evangheliilor în Antichitate, scrierile nu aveau de obicei titluri, acestea fiind adăugate ulterior, adesea în funcţie de gen sau conţinut. Termenul grec euanghelion, „veste bună", era folosit în lumea clasică pentru a indica recompensele în cazul unei victorii militare ori sportive sau favorurile acordate cu ocazia naşterii unui rege sau a aniversării acestuia. Creştinismul atribuie un sens mai spiritual şi general, cel puţin dacă analizăm folosirea substantivului (şi a verbului „a evangheliza") în Noul Testament. Când şi prin ce modalitate a fost, atunci, asociat acest titlu celor patru Evanghelii, ataşând şi numele celor patru autori? Şi, mai ales, ce înseamnă acel „după Matei, Marcu, Luca şi Ioan?

Titlurile celor patru Evanghelii sunt exprimate prin formula greacă *kată Matthdion… Mârkon… Loukan… Ioannen*, adică „după Matei, Marcu, Luca, Ioan" Cercetătorii sunt împărţiţi în două categorii referitor la semnificaţia acestei formule. Unii consideră că aceasta este echivalentul unui simplu genitiv, adică o formă târzie (nu clasică) pentru a exprima complementul de specificaţie, nu prin declinarea cazului, ci cu o prepoziţie (*kată*) şi, prin urmare, semnificaţia ar fi „Evanghelia *lui* Matei" etc. Este important de menţionat că vechile versiuni ale Evangheliilor în siriană traduc întocmai aceste titluri cu genitivul.

O altă interpretare, în schimb, atribuie semnificaţie acestei formule aparte şi o traduce ad litteram „Evanghelia *după* Matei…", aşa cum se face şi astăzi în timpul liturghiei. Se crede astfel că prin această locuţiune se vrea să se afirme că Evanghelia este doar una, chiar dacă

exprimată în patru tipologii diferite. La baza acestei păreri se află acelaşi itinerar istoric parcurs de vorbele şi faptele lui Iisus, transmis iniţial prin intermediul predicilor orale ale apostolilor, în care se comunica în mod omogen şi fidel fondul mesajului lui Cristos, fiind însă şi adaptat diferitelor comunităţi cărora le era adresat.

Una era deci Evanghelia, dar aceasta nu era păstrată ca un obiect de artă sau o bijuterie, ci ca o sămânţă dătătoare de viaţă şi rod. Iar acest lucru s-a întâmplat într-adevăr în momentul în care acea comunicare iniţială a început să se cristalizeze într-o scriere. Aşa cum se poate verifica cu uşurinţă şi printr-o lectură superficială a celor patru Evanghelii, fiecare evanghelist reelabora din propria perspectivă informaţiile primite pe calea tradiţiei orale sau din surse literare preexistente, comportându-se, în acest mod, ca un adevărat „redactor”. Atunci, pe drept cuvânt, se putea spune că acea unică Evanghelie fundamentală era comunicată prin modalităţi diferite „după” (*katá*) unghiul vizual al evanghelistului, stimulat, în acest sens, de comunitatea creştină căreia i se adresa.

Aici apare o întrebare: acele titluri au fost puse de autorii înşişi? Am menţionat deja anterior că pe atunci nu existau, ca astăzi, probleme de copyright, adică de drepturi specifice legate de opera originală a unui scriitor bine identificat (printre altele, în Evanghelii, se observă şi intervenţii redacţionale ulterioare). Se pare că titlurile au fost adăugate în secolul al II-lea, fiind într-adevăr cunoscute de autori creştini din acea perioadă, precum Irineu din Lyon, Clement Alexandrinul şi Tertulian. Un important text din Evanghelii, scris pe un papirus alcătuit din 104 foi (cele ajunse la noi), numit Papirus Bodmer II (de la numele proprietarului elveţian) sau şi databil în jurul anului 200, poartă această titulatură deja ca o stare de fapt sigură.

Faptul că acestea sunt adevărate chiar şi în atribuirea autorilor, adică cei doi apostoli Matei şi Ioan (al cărui text a cunoscut însă o redactare foarte complexă) şi

cei doi ucenici ai apostolilor, Marcu şi Luca, rezultă nu doar din vechimea titlurilor, ci şi din mărturia, deja citată şi databilă în jurul anului 125, a unui anumit Papia, episcop din Gerapol (actualul Pamukkale în Turcia), care făcea trimitere la datele primite de la un *presbíteros*, un „bătrân", care era un martor al primei generaţii creştine, figură pe care unii o identifică, după cum am mai spus, cu acel *presbíteros* care apare în Epistolele Sfântului Ioan. Am avea, prin urmare, în acele titluri, chiar dacă ulterioare autorilor Evangheliilor, o dovadă solidă a autenticităţii lor.

Manuscrisele de la Marea Moartă şi Evangheliile

Dacă s-a verificat deja că nu se poate stabili o punte de legătură între Iisus şi posibilul fondator al comunităţii din Qumran, situată de-a lungul ţărmurilor Mării Moarte, fondator numit „învăţător ai dreptăţii", este posibilă, în schimb, stabilirea altor raporturi între creştinismul originar şi acea comunitate. Este vorba de contacte directe, cum şi-ar dori unii, în aşa măsură încât să presupunem că există texte creştine la Qumran, sau, în mod mai general, de consonanţe tematice semnificative, dar indirecte?

În 1947 un tânăr păstor beduin, Mohammed ed-Dib, luându-se după o capră pe stâncile abrupte ce se înalţă pe coasta de nord-vest a Mării Moarte, a descoperit într-o grotă, după cum toată lumea ştie acum, cele ce (în urma unor cercetări succesive şi după întâmplări în care au fost implicate până şi serviciile secrete şi armata israeliană, comercianţi arabi şi clerici creştini) se vor numi manuscrisele de la Qumran, după numele localităţii în care au fost găsite. Acolo, din 1953, în urma unor serii de săpături, au ieşit la lumină şi construcţiile unei comunităţi ebraice oarecum primitive, foarte probabil legată de curentul esenienilor („purii"), care erau deja cunoscuţi încă din Antichitate (de ei a vorbit până şi istoricul latin Plinius cel Bătrân în secolul I) şi care se remarcau prin spiritualitatea lor intensă.

Înainte de sosirea trupelor romane, care, după ce

distruseseră Ierusalimul în anul 70, eliberau întregul deşert al Iudeii de rebelii zeloţi antiromani, membrii comunităţii din Qumran, care practicau celibatul şi trăiau după o „regulă” de viaţă ieşită la iveală tocmai în urma acelor descoperiri arheologice, au hotărât să-şi pună la adăpost manuscrisele, atât pe cele biblice, cât şi pe cele referitoare la comunitatea lor, în unsprezece grote naturale situate deasupra „mănăstirii” lor. Acele manuscrise au zăcut acolo timp de aproape două mii de ani, până în ziua în care păstorul le-a găsit.

Printre aceste documente, de exemplu, s-a descoperit un sul compus din 17 piei de oaie cusute împreună astfel încât să formeze un pergament lung de 7 metri şi lat de 20 de centimetri, pe care erau 54 de coloane, fiecare cu 29 de linii, redând textul profetului Isaia, într-o copie din secolul I a. Ch. realizată de acea comunitate. Dar s-au găsit şi scrieri foarte interesante referitoare la viaţa şi doctrina acelor esenieni, precum lucrarea pe care am menţionat-o – *Regula Comunităţii* sau *Cartea regulii războiului dintre fii luminii şi fii întunericului*. Un comitet internaţional şi interconfesional de cercetători a întârziat publicarea acestor materiale, trezind suspiciuni neîntemeiate şi chiar dând naştere unor supoziţii şi născociri jurnalistice. Între timp, s-a dezvoltat o nesfârşită literatură ştiinţifică şi de popularizare.

Una dintre problemele cele mai dezbătute a fost, şi este încă, cea a raportului cu creştinismul care se năştea pe atunci. Ea a căpătat o atenţie deosebită atunci când un cercetător spaniol, iezuitul José O’Callaghan, a propus, în 1972, pentru unul dintre cele 19 fragmente ieşite la lumină în a şaptea grotă (unde s-au găsit doar texte scrise în greacă, şi nu în ebraică, precum în celelalte grote), să suprapună, după cum am menţionat, cele 13 litere, care s-au păstrat, peste unele dintre cele care compun o frază a Evangheliei după Marcu: „Şi trecând marea, au venit în ţinutul Ghenizaretului şi au tras la ţărm. Şi ieşind ei din corabie, îndată L-au cunoscut”. Cele care favorizau

identificarea erau în special literele *nnes*, legate de cuvântul Ghenizaret, localitate necunoscută Vechiului Testament.

Unii cercetători – printre care s-a remarcat germanul Carsten P. Thiede – au susţinut această lectură, care antedata Evanghelia după Marcu în jurul anului 50, contrar opiniei comune care o localiza cu puţin înainte de 70 şi care lega în mod strâns Qumran de creştinism. Alţii, în schimb, au exprimat obiecţii dure asupra identificării şi a modului nepotrivit prin care era folosită referitor la problema mai amplă a legăturii cu comunitatea creştină originară. Ulterior, s-a încercat crearea altor punţi între aceste două realităţi, îndeosebi în ceea ce priveşte concepţia mesianică, ce părea să includă la Qumran şi imaginea unui Mesia suferind, în baza unei interpretări a celui de-al patrulea cânt al Slujitorului Domnului (*Isaia* 52, 13 – 53,! 2) îndrăgită de creştinism, dar necunoscută celei mai comune tradiţii iudaice.

Şi Ioan Botezătorul, pentru ritul său „de botez" (practicat des la Qumran) şi pentru anumite teme ale mesajului său, a fost corelat cu acea comunitate. În realitate, descoperirile de la Marea Moartă sunt foarte relevante pentru recompunerea cadrului iudaismului din secolul I, cu mult mai complex decât se credea, şi a coordonatelor în care se poziţionează Iisus Cristos şi mesajul său. Ele au fost importante pentru studiul textului ebraic al Bibliei, pentru dezvoltarea gândirii apocaliptice şi, în general, pentru teologia iudaică. Au fost descoperite paralele foarte sugestive între Qumran şi pasaje din Evangheliile sinoptice, Epistolele lui Pavel, Epistola către Evrei şi Apocalipsă.

Totuşi, nu este posibil să întărim prea mult legătura dintre Qumran şi creştinism. Şi asta nu atât din pricina faptul că Iisus nu este niciodată menţionat, cât mai degrabă deoarece, aşa cum cercetătorul american John P. Meier scria în mod concis, „atitudinea dezinvoltă în privinţa unei interpretări mai riguroase a legii mozaice

este adevărata antiteză a ultracredincioşilor de la Qumran, care-i considerau prea toleranţi până şi pe farisei". Există, prin urmare, o originalitate a lui Cristos şi a creştinismului, care împiedică orice „apropiere" pripită între Qumran şi credinţa creştină.

Este Evanghelia după Ioan antisemită?

În Evanghelia după Ioan adversarii lui Iisus sunt adesea numiţi simplu „iudei. Într-un pasaj (20, 19) se vorbeşte despre ucenicii cărora le este teamă de iudei. Aceştia chiar închiseseră uşile încăperii în care se ţinea Cina cea de Taină „din teamă faţă de iudei. De ce această frică dacă şi ei sunt iudei? Nu cumva pasajul sau întreaga Evanghelie a patra a fost scrisă când exista deja conflictul dintre iudei şi creştini? Şi atunci, trebuie ea înfierată ca antisemită?

Destul de complexe sunt problemele ridicate de interlocutorul nostru. Am vrea, prin urmare, să extindem discursul la procesul de formare a Evangheliilor. Prima problemă. După cum am avut deja ocazia să spunem, Evangheliile ajunse la noi au în spate o „preistorie" a lor. La originea lor se află figura istorică a lui Iisus, propovăduirea lui publică pe străzi, prin satele şi oraşele din Galileea şi Iudeea, moartea lui la Ierusalim şi evenimentul „misterios" (la nivel istoric şi teologic, dar desigur cu semnificaţii diferite) al învierii Sale. Aceasta este întocmai ca izvorul unui râu, care începe imediat să curgă. Sfârşitul lui este „vestea" – nimită în greacă *kerygma* – pe care discipolii şi credincioşii în Cristos o vor duce în anii următori. Nu este vorba doar de o simplă repetiţie de cuvinte sau memorii. Acele amintiri istorice sunt, de fapt, iluminate de experienţa Paştelui trăită de acea comunitate. Probabil că râul, ici colo, se opreşte în vreun meandru: dincolo de metaforă, se nasc primele texte, sunt aproape nişte „protoevanghelii" care adună, ca într-un dosar sau fişă, fie o colecţie de spuse ale Domnului, fie istorisirea patimilor, morţii şi învierii Sale, sau chiar vreo serie de fapte miraculoase săvârşite de El.

După o perioadă de timp greu determinabilă, ajungem astfel la gura de vărsare, care este ca o deltă cu patru braţe; e vorba chiar de Evanghelii. În acestea se unesc memorii istorice ale lui Iisus şi despre Iisus, pe care mărturia primilor ucenici, propovăduirea anterioară şi eventualele prime scrieri le-au elaborat. Evangheliştii însă nu repetă concret acele date, de parcă ar fi nişte compilatori reci, ci le selecţionează şi le adaptează bisericilor şi comunităţilor cărora li se adresează, le ordonează comportându-se ca nişte adevăraţi „redactori”, le interpretează din perspectiva credinţei creştine. Din acest motiv, chipul lui Iisus Cristos în cele patru Evanghelii este în fond acelaşi, dar, uneori, are trăsături noi, accentuări diferite, expresii inedite. Când se întâmplă acest lucru, el devine subiect de discuţii: potrivit unei păreri predominante şi astăzi, trebuie să se aibă, în schimb, ca punct de referinţă anul 70 (pentru Marcu, înainte de această dată, pentru ceilalţi şi mai ales pentru Ioan, după 70), anul distrugerii Ierusalimului.

A doua problemă. Aceasta se referă exact la calitatea specifică a Evangheliilor şi a propovăduirii creştine anterioare, la care se făcea referire. Evangheliile nu sunt cărţi care povestesc un mit, nu sunt nici tratate de teologie speculative; dar nu pot fi catalogate nici ca manuale riguroase de istoriografie sau biografii ştiinţifice. Genul lor este, într-un anume fel, unic. Pornesc de la istoria lui Iisus din Nazaret, însă nu se mulţumesc să o nareze concentrându-se asupra preciziei datelor (se observă cu uşurinţă, de altfel, neconcordanţe în amănunte, localizare, formulare). Ele vor să înţeleagă acele date în semnificaţia lor cea mai profundă, iar lumina care reuşeşte să le străpungă suprafaţa, pentru a le pune în evidenţă valoarea de revelaţie şi mântuire, este învierea lui Cristos, un eveniment care a lăsat urme istorice, dar care este mult mai însemnat şi transcendent.

Prin urmare, suntem îndreptăţiţi să acordăm atenţie figurii istorice a lui Iisus oferite de Evanghelii. Însă

suntem, de asemenea, convinşi că Evangheliile vor să ne ofere mai mult. Încearcă să actualizeze acele memorii, încorporându-le în viaţa comunităţilor creştine cărora li se adresează evangheliştii, astfel încât să le alimenteze credinţa. Aşa cum spune Luca în prologul său, evangheliştii au cercetat recurgând şi la martori oculari şi la dovezi istorice solide, dar, după cum afirma Ioan în epilogul său, „acestea s-au scris, ca să credeţi că Iisus este Cristosul, şi, crezând, să aveţi viaţă în numele Lui” (20, 31).

A treia şi ultima problemă. Sunt Evangheliile antisemite? Răspunsul este desigur negativ, pentru că Iisus prezent în Evanghelii este profund înrădăcinat în credinţa Israelului, pentru că ele însele fac referire la Vechiul Testament ca la cuvântul lui Dumnezeu, iar Biserica originară era legată etnic, cultural şi spiritual de Ierusalim. Totuşi, trebuie să subliniem, de asemenea, că Iisus şi Biserica aveau o originalitate proprie care nu putea să nu creeze tensiuni cu iudaismul său, cel puţin, cu anumite părţi ale acestuia. Avem deci polemicile din Evanghelii dintre Iisus şi farisei sau saduchei, avem procesul în faţa Sinedriului şi condamnarea la moarte, a cărei îndeplinire a fost însă de competenţă doar romană. Avem şi câteva adnotări în Evangheliile lui Matei şi Ioan care reflectă starea de tensiune existentă între anumite biserici şi sinagogă.

Referitor la Evanghelia după Ioan, trebuie totuşi să facem o observaţie. „Iudeii”, ale căror reacţii provoacă teamă şi care sunt acuzaţi şi judecaţi, sunt, potrivit evanghelistului, un tip de personificare a refuzului lui Iisus. Prin urmare, în ei se concentrează o atitudine care poate fi a tuturor şi pe care Ioan, uneori, o întrupează în „lumea”, iubită de Dumnezeu, însă care L-a refuzat pe Cristos şi mântuirea lui. Se pot citi, de altminteri, fraze de condamnare a „lumii”: „lumea i-a urât” pe ucenicii lui Iisus (17, 14). Dar şi afirmaţii de acest fel: „Căci Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat”

(3, 16). Acelaşi lucru ar trebui să se repete în expresia lui Ioan a „iudeilor”.

Reîntorcându-ne la întrebarea referitoare la antisemitismul lui Ioan, va trebui să recunoaştem că Evanghelia reflectă o situaţie tensionată, emblematic reprezentată de părinţii celui născut orb pe care Iisus l-a vindecat: „[aceştia] se temeau de iudei. Căci iudeii puseseră acum la cale că, dacă cineva va mărturisi că El este Cristosul, să fie dat afară din sinagogă” (9, 22). Şi totuşi, tocmai Iisus din Evanghelia după Ioan face această confesiune edificatoare asupra rostului poporului evreu în istoria izbăvirii: „Mântuirea din iudei este” (4, 22).

Genealogia lui Iisus Cristos

Ce semnificaţie are acea succesiune de nume cu care începe Evanghelia după Matei? Este vorba de genealogii improbabile puse cap la cap de vreun creştin din timpurile de început, dornic să demonstreze că Iisus se trăgea din regele David, astfel încât să justifice rolul de Mesia? Este, atunci, o semnificaţie mai mult teologică decât istorică? Este un pic din ceea ce se întâmplă şi în cazul altor genealogii biblice, ca de exemplu cea a neamurilor pământului, prezentă în capitolul 10 din Facerea7.

Începem imediat amintind că genealogiile lui Cristos prezente în Evanghelii sunt două şi foarte diferite între ele. Înainte de toate, Matei este cel care, chiar la începutul scrierii sale (1, 1 – 17), prezintă o genealogie „descendentă”, care porneşte de la Avraam şi, prin intermediul a 41 de nume, ajunge la „Iisus care se cheamă Cristos”. Acelaşi evanghelist, care trasează secvenţa verigilor genealogice cu formula „A a născut pe B”, ordonează simbolic seria într-un triptic istoric (de la Avraam la David, de la David la exilul babilonian, de la Babilonia la Iosif, „logodnicul Mariei”), fiecare marcat de 14 generaţii.

Acum este evident că ne aflăm în faţa unui model de interpretare care urmăreşte mai degrabă să descopere un sens profund în istoria referitoare la Israel şi Cristos, decât

să reconstituie un parcurs bazat pe documente. 14 este, desigur, un număr simbolic (7 ori 2, iar 7 este o cifră „perfectă"), însă sunt şi unii care au presupus existenţa unei criptograme a numelui „David", ale cărui consoane din rădăcina ebraică, considerate după valoarea lor numerică, ar însuma tocmai numărul 14: DWD = 4 + 6 + 4 = 14. După cum se ştie, în multe culturi, numerele vorbesc de armonii şi proporţii specifice naturii şi realităţii umane.

Nu degeaba Matei pune drept titlu: „Genealogia lui Iisus Cristos, fiul lui David, fiul lui Avraam". Intenţia lui este deci aceea de a pune în evidenţă nu doar originea ebraică a lui Iisus („fiul lui Avraam"), dar şi descendenţa lui din David, deci rolul său de Mesia. Astfel, se poate înţelege cât de îndrăgită şi transparentă este această pagină, aparent atât de aridă şi asemănătoare unui catalog monoton, pentru cititorul iudeo-creştin.

În acelaşi timp, este uşor de înţeles că intenţia evanghelistului nu era aceea de a face o căutare în arhiva predecesorilor lui Iisus, cât, mai degrabă, recurgând la istoria Israelului şi la etapele sale fundamentale, de a contura sensul figurii lui Cristos în cadrul acelei istorii care, pentru credincios, este mântuitoare.

Prin urmare, nu ne uimesc deosebirile faţă de cealaltă genealogie oferită de Luca (3, 23 – 38) nu cu ocazia naşterii lui Iisus, cum se întâmplă în Evanghelia după Matei, ci a începutului misiunii sale publice. Genealogia lui este una „ascendentă": se pleacă de la Iisus, „precum se socotea, fiu al lui Iosif", şi se merge nu până la Avraam, ci până la Adam, prin formula „A fiul lui B", cuprinzând 77 de nume (poate că ni se propune din nou în mod simbolic cifra sacră 7). Ba chiar ultima verigă a lanţului genealogic este Dumnezeu însuşi („fiul lui Adam, fiul lui Dumnezeu").

Şi în acest caz, este evident că intenţia evanghelistului este cu totul alta decât documentară şi arhivistică, cel puţin potrivit canoanelor noastre, fiind, în schimb, de tip teologic. Folosind materiale legate de istoria

Israelului şi surse greu identificabile, Luca vrea să slăvească universalitatea („fiul lui Adam”) şi divinitatea („fiul lui Dumnezeu”) lui Iisus Cristos, ţinând cont şi de auditoriul cărora i se adresează evanghelistul. Acesta nu mai este format îndeosebi din iudeo-creştini, cum se întâmpla în Matei, ci din neamuri, adică din creştini de sorginte păgână, şi, prin urmare, era necesar să se meargă dincolo de Avraam şi să se ajungă la Adam, tatăl tuturor oamenilor.

Ajunşi aici, este uşor de răspuns la îndoiala interlocutorului nostru. Aşa cum deseori se întâmplă în cazul listelor genealogice din Facerea sau al listelor vechilor regi babilonieni, sau al analelor diferitelor civilizaţii din vechiul Orient Apropiat, sau chiar al tradiţiilor beduine şi nomade, secvenţa generativă, deşi foloseşte surse istorice, are finalităţi cu totul altele decât istoriografice. Este vorba de o definiţie în toată puterea cuvântului a identităţii naţionale, tribale, familiale şi personale, a caracteristicilor şi valorilor sale spirituale şi tradiţionale. Astfel, Luca, aşa cum face însăşi Facerea cu genealogia lui Adam prezentă în capitolul 5 al acelei cărţi sau cu cea a popoarelor (cap. 10), nu vrea să răspundă unor întrebări de tip strict istoric, şi nici să înfrunte problema paleoantropologică (întru totul străină în orizontul cultural al acelor vremuri), ci unor întrebări de natură teologică: „cine este Iisus din Nazaret?”; „ce semnificaţie are istoria mântuirii în ceea ce-L priveşte?”; „care este legătura sa cu promisiunile patriarhilor?”; „ce raport are cu umanitatea?” ş.a.m.d.

Este în continuare îndreptăţită dorinţa de a verifica sursele de care s-au folosit cei doi evanghelişti pentru a reconstrui aceste genealogii care, cu toate că sunt în fond „teologice”, nu exclud recurgerea la date oferite de istoria biblică şi de tradiţiile iudaice. Această cercetare, cu siguranţă foarte complexă, este abordată în diversele interpretări ale Evangheliilor sau în studii de specialitate.

Enigma magilor

Au fost un subiect foarte îndrăgit de arta creştină: ar fi îndeajuns să evocăm Tripticul Epifaniei lui Bosch aflat la Prado din Madrid, sau fermecătoarea poveste fantastică pe care Michel Tournier a plăsmuit-o în romanul său Gaspar, Melchior şi Balthazar. Dar din punct de vedere istorico-critic, magii rămân o enigmă. O reinterpretare religioasă a figurii lor este, după părerea mea, foarte puternică, încât un posibil nucleu istoric, destul de firav (erau membrii unei caravane de comercianţi), este transfigurat şi exaltat de evanghelist care; printre altele, pare mai degrabă să-i introducă într-o sală a tronului ca o delegaţie străină în vizită oficială la Cristos, decât într-o grotă.

Interlocutorul nostru a pus bazele discuţiei în mod corect. Figurile magilor, atât de dragi istoriei artei creştine, pot fi interpretate ca model al unui fenomen care deseori se repetă în istoria creştinismului, chiar de la originile sale. Textului evanghelic, intens dar sobru, i se alătură elemente populare, rod în anumite cazuri al unor interpretări alegorice, adică legate de alte date biblice asemănătoare sau considerate analoge, în alte cazuri rezultat al unor tradiţii folclorice şi chiar legendare. Semnificaţia de baza a povestirii lui Matei (2, 1 – 12) este, oricum, clară.

Anumite personaje străine (provenind dintr-un „orient” nedeterminat), poate membri ai uneia dintre multele caravane comerciale, întâlnesc familia lui Iisus. Sunt două călăuzele simbolice care îi conduc la „Prunc şi mama sa”: semnul cosmic al stelei (am putea vorbi de „Revelaţie naturală”, însă steaua în Biblie este, de asemenea, un simbol mesianic, cum se spune în *Apocalipsă* 22, 16) şi însăşi Revelaţia biblică, oferită chiar de preoţii din Ierusalim care-l citează pe profetul Miheia într-un pasaj mesianic referitor la Betleem care – să nu uităm – era şi patria lui David (*Miheia* 5, 1).

Astfel, magii întruchipează perspectiva universală a mântuirii pe care însuşi Iisus o va afirma în propovăduirea sa publică: „Mulţi de la răsărit şi de la apus vor veni şi vor

sta la masă cu Avraam, cu Isaac şi cu Iacov în împărăţia cerurilor. Iar fiii împărăţiei vor fi aruncaţi în întunericul cel mai din afară" (*Matei* 8, 11 – 12). Sunt într-adevăr evidente neînţelegerea preoţilor din

Ierusalim şi agresivitatea lui Irod faţă de Pruncul Iisus. Pe acest fundament teologic au crescut libere aplicaţii, deducţii, creaţii. Din cauza celor trei daruri, numărul magilor s-a orientat spre trei; în urma Psalmului 71, care vorbeşte despre prosternarea suveranilor în faţa regelui-Mesia, aceştia au devenit regi aparţinând, în plus, aşa-ziselor trei rase: albă, galbenă şi neagră.

S-au născocit diferite nume, cu precădere Gaspar, Balthazar şi Melchior. Au fost identificaţi ca înţelepţi din Babilon sau discipoli ai lui Zarathustra, şi prin urmare perşi, iar de unii cercetători chiar ca membri ai comunităţii iudaice a Esenienilor, răspândită şi în Siria şi nu doar la Qumran, pe ţărmul Mării Moarte. Numeroase întâmplări miraculoase însoţesc întoarcerea lor în patrie, după cum o demonstrează anumite Evanghelii apocrife. Aici intră în scenă şi relicvele lor, prin intermediul unei serii de povestiri care îmbină amintiri locale şi legende. În *Milioane* (cap. 30), Marco Polo aminteşte că cele trei morminte ale magilor erau prezente într-un oraş persan, subliniind că cele trei cadavre s-au păstrat întregi cu păr şi barbă („sunt încă toţi întregi cu barbă şi păr").

Însă o altă tradiţie leagă întâmplarea relicvelor magilor de Elena, mama împăratului Constantin. Aceasta le-ar fi transferat din Orient la Constantinopol. Din acel oraş, Sfântul Eustorgiu, episcop de Milano din a doua jumătate a secolului al IV-lea, le-ar fi mutat în reşedinţa sa lombardă. Acestea au fost depuse în bazilica începută de el şi care i-a luat numele. În aceasta biserică, relicvele au rămas până în 1162, când, după ce a cucerit Milano, Frederic Barbarossa le-a mutat în catedrala din Köln, unde se află şi astăzi păstrate în *Dreikönigenschrein*, un relicvariu în forma de templu din argint aurit împodobit cu emailuri şi nestemate, realizat de Nicolas din Verdun în

1181. În 1904, cardinalul Ferrari făcu în aşa fel încât să se întoarcă la Milano mici fragmente din acele relicve, despre care în continuare nu există vreo certitudine, dar care sunt simbolul unei devoţiuni antice şi, mai ales, semnul unei experienţe spirituale de căutare şi apropiere de credinţă. Tocmai acest aspect a fost ilustrat de regizorul Ermanno Olmi în filmul său *Cammina cammina* (1983), deşi cu un rezultat final mai puţin pozitiv.

Ioan Botezătorul

Figura lui Ioan Botezătorul planează asupra primilor paşi publici ai lui Iisus. Importanţa personajului face în aşa fel încât acesta să fie înconjurat de un cerc de discipoli care, după cum se pare, cu greu îl lasă să treacă în faţă pe noul învăţător, Iisus din Nazaret. Interesantă este, de altfel, povestirea din Evanghelia după Luca (y, 18 – 30) în care Botezătorul îi trimite pe unii dintre discipoli să-L întrebe pe rabinul Iisus, primind o laudă chiar din partea lui Cristos, care însă dovedise deja cine este şi ce face. Care a fost, atunci, legătura între cei doi? Se poate vorbi în cazul lui Ioan Botezătorul de un discipol iniţial al lui Iisus?

Figura lui Ioan Botezătorul sau Baptistul (un calc lingvistic după limba greacă) a suscitat mereu un interes aparte nu doar în devoţiunea populară, ci şi în cercetările istorice şi exegetice. Să ne gândim, de pildă, că cercetătorul american John P. Meier, în al doilea volum al portretului istorico-critic al lui Iisus intitulat *Un evreu marginal* (tradus în italiană în 2002), dedica celui pe care îl numeşte „mentorul” lui Cristos mai mult de 230 de pagini!

Sunt două problemele principale pe care le întâmpinăm de obicei. Prima se referă la legătura dintre Botezător şi comunitatea iudaică din Qumran de la Marea Moartă, ale cărei manuscrise, după cum am amintit deja, au ieşit la lumină începând cu 1947. În acest sens, de exemplu, Benedict XVI în cartea sa *Iisus din Nazaret* scria: „Se pare că Ioan, dar poate şi Iisus şi familia lui, au fost apropiaţi de comunitatea din Qumran. În orice caz, acele

manuscrise prezintă numeroase puncte de legătură cu istoria creştinismului. Nu este exclus ca Botezătorul să fi trăit în această comunitate pentru o perioadă de timp şi să fi primit din partea acesteia o pregătire religioasă”.

Cealaltă problemă este legată tocmai de raportul dintre Ioan şi Iisus. Or, este un fapt istoric indiscutabil că Iisus a vrut să primească „botezul de pocăinţă” pe care marea călăuză spirituală, asemenea unui profet, îl administra pe malul Iordanului. În realitate, Biserica originară nu ar fi inventat niciodată o scenă atât de „ruşinoasă”: Cristos, la rând cu păcătoşii, primeşte botezul de la Ioan care, astfel, se arată aparent „superior”. Aici poate apărea întrebarea: Iisus a fost un fel de discipol-ucenic faţă de Ioan? în accepţie largă, acest fapt este cert întrucât îl găsim chiar în mulţimea care îl urma pe Ioan. Însă a fost Iisus discipol într-o accepţie restrânsă, anume ca aparţinând celui mai apropiat cerc al Botezătorului?

Cercetătorii au păreri împărţite în această privinţă. Trebuie să recunoaştem însă că textele evanghelice nu sunt clare în acest sens. Este cert că nu se poate recurge la fraza Botezătorului prezentă în Evanghelia după Marcu (1, 7): „Vine în urma mea Cel ce este mai tare decât mine”. În versiunea greacă a Evangheliilor, formula „vine în urma mea” este efectiv aplicată ucenicilor unui învăţător, dar aici semnificaţia pare să fie mai degrabă temporală. Cristos „vine în urma” Botezătorului şi îl întrece. Al patrulea evanghelist (1, 35 – 51) aminteşte însă că anumiţi discipoli ai lui Ioan, Andrei şi Filip, poate şi Petru şi Natanael, l-au ales pe Iisus. Acest fapt presupune că Iisus fusese pentru o perioadă de timp în preajma Botezătorului, în aşa fel încât unii dintre discipolii lui Ioan să-L poată cunoaşte şi să rămână impresionaţi de El.

În plus, potrivit tot celei de-a patra Evanghelii, Iisus a îndeplinit o vreme misiunea de botezător: „a venit Iisus şi ucenicii Lui în ţinutul Iudeii şi stătea cu ei acolo şi boteza” (3, 22), stârnind gelozii printre discipolii Botezătorului. În pofida redimensionării ulterioare, realizată probabil de un

redactor al celei de-a patra Evanghelii (4, 2: „Iisus nu boteza El, ci ucenicii Lui”), putem afirma că pentru o anumită perioadă şi Cristos a îndeplinit ritualul tipic al lui Ioan, dovedind, prin urmare, în mod indirect că l-a urmat şi imitat pe cel pe care El l-ar fi ales ca „mentor”. Nu trebuie să fim uimiţi de această posibilă ucenicie pentru că ar putea fi o trăsătură semnificativă a condiţiei umane a lui Iisus şi, prin urmare, a realităţii efective a întrupării care, pentru Iisus, presupunea o creştere în vârstă, în har şi dezvoltare interioară (vezi *Luca* 2, 40).

Botezul lui Iisus în Iordan

Primul act public al vieţii lui Cristos se petrece pe malurile Iordanului, când Ioan Botezătorul îl prezintă mulţimii, arătându-se, cu acest prilej, cu adevărat ca Premergătorul Lui. Istorisirea acelui eveniment este învăluită însă în Evanghelii de o aură măreaţă, cu o intervenţie cerească solemnă. Ce valoare istorică şi teologică adevărată are acel episod care, acum, pare să poată fi localizat topografic mai degrabă pe malul estic al Iordanului, care aparţine în prezent regatului Iordaniei, decât în locul tradiţional de pe malul israelian?

Figura lui Ioan Baptistul (adică Botezătorul) apare solemnă la începuturile vieţii publice a lui Iisus, aşa cum fusese din primele clipe ale păşirii sale în lume, dacă ţinem cont de povestirea din capitolul 1 din Luca. Nu lipsesc nici anumite tensiuni între cele două figuri, prezente mai ales în cea de-a patra Evanghelie, cea a lui Ioan, care încearcă să-i îndemne pe discipolii Botezătorului, direct sau indirect, să recunoască întâietatea lui Iisus. Tocmai acest lucru se observă în capitolele 1 (versetele 6 – 9 şi de la 19 în continuare) şi 3 (versetele 25 – 30). Un cercetător, Edmondo Lupieri, a urmărit viaţa Botezătorului nu doar în Evanghelii, ci şi în tradiţia ulterioară, viaţă suspendată între istorie şi legendă, prin formarea unui grup care se referea la Premergător ca şi cum ar fi fost adevăratul Mesia. Din acest motiv, se remarcă în Evanghelii mărturisirea lui Ioan privitoare la dependenţa şi viaţa sa

dedicată lui Iisus, cel care „trebuie să crească” şi să ocupe scena mântuirii.

Din această perspectivă, momentul botezului lui Cristos în Iordan provoacă oarecare uimire. Exegeţii remarcă faptul că evenimentul este fără îndoială istoric, conform acelui criteriu de verificare definit drept „al discontinuităţii”. În realitate, după cum am amintit deja, prezentând figura lui Ioan Botezătorul, nu s-ar fi inventat niciodată un episod în care Iisus să apară inferior Botezătorului şi cufundat în mulţimea de păcătoşi. Acest lucru ar fi fost într-o totală „discontinuitate” şi neconcordanţă cu credinţa în Cristos a Bisericii de la începuturi şi cu inferioritatea declarată a Premergătorului faţă de Mesia. Dar, atunci, de ce Iisus s-a aşezat la rând pe malurile Iordanului pentru a fi botezat de Ioan?

Singurul evanghelist care răspunde la întrebare este Matei. Acesta redă dialogul dintre Iisus şi Botezător: „Ioan însă îl oprea, zicând: Eu am trebuinţa să fiu botezat de Tine, şi Tu vii la mine? Şi răspunzând, Iisus a zis către el: „Lasă acum, căci aşa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea. Atunci L-a lăsat” (3, 14 – 15). Acest dialog este şi mai accentuat într-un fragment al evangheliei apocrife, numită „a evreilor”, citat de sfântul Ieronim în secolul al IV-lea, în care Iisus iniţial refuză să meargă cu Maria şi rudele sale la Ioan, spunând: „Ce păcat am comis ca să merg să fiu botezat de el?”

Iisus, potrivit cuvintelor Premergătorului amintite de Matei, nu are nevoie doar de un botez în apa de convertire, ci este superior Botezătorului ca Domn al său şi Mesia. Prin urmare, este hotărâtor răspunsul lui Cristos citat mai sus, care este modelat după limbajul lui Matei, iar literal sună astfel: „Se cuvine ca noi să ducem la îndeplinire toată dreptatea”. Sunt doi termenii fundamentali ai frazei. Pe de o parte, este verbul grec *pleroün*, care nu este doar simplul verb „a îndeplini”, cum este tradus deseori, ci deplina înfăptuire, aducerea deplinătăţii. Prin vestea sa, Vechiul Testament este ca un izvor sau un râu care trebuie

să ajungă la gura de vărsare, şi tocmai din acest motiv acesta este fundamental şi indispensabil, dar face trimitere şi la o ţintă ulterioară.

Pe de altă parte, există şi cuvântul *dikaiosyne*, care, de obicei, se traduce prin „dreptate”. Şi în acest caz, traducerea poate fi înşelătoare, căci „dreptatea” la care se face referire aici este cea divină, iar în Vechiul Testament aceasta este sinonimul credinţei iubitoare a lui Dumnezeu, a mântuirii. Astfel, Iisus afirmă că prin acel gest de umilinţă vrea să prezinte public participarea Sa la proiectul divin de mântuire. Lăsându-se botezat în mijlocul oamenilor păcătoşi, Iisus devine solidar cu ei, face cunoscută întruparea Sa, se apropie de umanitate şi păcatul ei, întocmai cum era în planul Tatălui ceresc. Plan care fusese deja dezvăluit de profeţi, care începuse în istoria Israelului şi care acum ajunge la deplinătate.

După botez, aproape în contrapunct cu actul coborârii printre păcătoşi, iată că se adaugă o nouă viziune, care descoperă lumii taina profundă a acelui om botezat: „Cerurile s-au deschis şi Duhul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-se ca un porumbel şi venind peste El. Şi iată glas din ceruri zicând: „Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit” (3, 16 – 17). Cercetătorii sunt înclinaţi să considere că această scenă este o „revelaţie interpretativă”, de fapt o explicaţie „adaptată” a semnificaţiei ultime a evenimentului şi a protagonistului ei. Iisus, om adevărat, s-a arătat acum ca Fiu al lui Dumnezeu care salvează potrivit „dreptăţii”, adică voinţa de salvare a Tatălui divin.

Botezul copiilor are o origine evanghelică?

Eu continui să fiu surprins în privinţa botezului copiilor Desigur, botezul lui Iisus este cu totul altceva întrucât este administrat de Ioan Botezătorul potrivit canoanelor Vechii Alianţe şi are funcţia de a-L prezenta pe Iisus. Noul Testament descrie botezul creştin într-un mod ales, implicând persoana credinciosului, după cum scrie Sfântul Pavel în Epistola către Romani (6, 1 – 11). Nu

există, în schimb, urme ale unui fundament al acestei practici în Noul Testament, care implică nou-născuţii într-o formă prea „magică”.

Înainte de toate o premisă. La nivel teologic, după cum am subliniat deja, nu putem separa în mod clar Biblia de Tradiţie. Aceasta din urmă are funcţia de a ilumina, prin darul Sfântului Duh care „va călăuzi la tot adevărul”, după cum vestise Iisus însuşi (*Ioan* 16, 13), Scriptura, dezvăluindu-i misterul „adevărului”, adică al Revelaţiei divine, în bogăţia şi deplinătatea sa. Astfel, în cazul botezului copiilor, începând încă din primele secole creştine, Tradiţia este cea care optează pentru această practică, preamărită apoi de Sfântul Augustin în legătura cu doctrina sa referitoare la păcatul originar.

Dar unde se poate găsi în Noul Testament sămânţa acestei practici? Răspunsul este diferit, permanent dominând porunca lui Cristos care îi trimite pe apostoli să „înveţe toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh” (*Matei* 28, 19). Astfel, botezul este o obligaţie primară a Bisericii şi are o destinaţie universală pentru a deschide porţile către mântuire. În cazul acesta, aş vrea să evoc trei elemente în privinţa copiilor. Primul este indirect: dacă botezul – cum învaţă Sfântul Pavel – ţine în mod explicit locul circumciziei în cazul iudaismului, este uşor de înţeles că aplicarea lui se putea considera asemănătoare. Or, se ştie că circumcizia se practică în a opta zi de viaţă a copilului, deci la începuturile sale, şi era socotită drept intrarea adevărată în poporul alianţei divine. Prin urmare, ne putem gândi că botezul asumă aceleaşi caracteristici şi aceeaşi funcţie în comunitatea creştină, urmând circumciziei şi înlocuind-o.

Al doilea fapt pe care aş vrea să îl amintesc este tot atât de neclar şi se regăseşte în dialogul nocturn dintre Iisus şi Nicodim (*Ioan* 3, 1 – 8), unde se pun în paralel naşterea şi botezul, la care se face aluzie prin formula „apă şi Duh”. Obiecţia lui Nicodim: „Cum poate omul să se nască, fiind bătrân?”, ne dă de înţeles că botezul este

descris ca o experienţă a unei noi naşteri în paralel cu naşterea fizică şi, prin urmare, coexistând cu aceasta. Faptul că botezul avea această caracteristică, reiese indirect şi din afirmaţia lui Pavel, potrivit căreia creştinul îl poate numi pe Dumnezeu *abba*, „tată”, în limbajul afectuos al copiilor învăţat de Iisus.

Există, de asemenea, un al treilea element pe care cercetătorii îl consideră mai explicit, chiar dacă tot în fază incipientă. Practica, repet, va deveni comună doar ulterior. Este adevărat că în Prima Epistola către Corinteni (7, 14) pare să se facă aluzie la faptul că anumite cupluri prezente în comunitatea din Corint aveau copii încă nebotezaţi. Şi totuşi, aceştia nu erau consideraţi „impuri”, întrucât erau deja orientaţi către credinţa şi botez (chiar Sfântul Ambrozie şi Sfântul Augustin au fost botezaţi la maturitate, şi asta se petrecea în secolul al IV-lea). În Evanghelia după Marcu (10, 13 – 16) este descrisă scena în care copiii aleargă spre Iisus care „i-a binecuvântat, punându-şi mâinile peste ei”. În text, se face referire la obiecţia ucenicilor care ar vrea „să împiedice” acest act.

Astfel, verbul grec folosit pentru a defini această opoziţie este *koluein*, folosit în mod normal în Noul Testament în contextual botezului pentru a indica că nu există „impedimente” (cum se spune în limbajul juridic) faţă de botezul în sine. Un exemplu pentru toţi. După ce a fost iniţiat în credinţă de diaconul Filip, un funcţionar al reginei Candachia întreabă: „Ce mă împiedică [*koluein*] să fiu botezat?” (*Faptele Apostolilor* 8, 36; a se vedea şi *Matei* 3, 14; *Faptele Apostolilor* 10, 47; 11, 17, tot în contextul botezului). Prin urmare, se poate întrevedea în acea scena evanghelică un apel implicit la a se lăsa şi copii să intre în comuniune cu Cristos.

Pe scurt, pasajul din Marcu, preluat de Matei şi Luca, reflectă răspunsul pe care Biserica originară, urmând exemplul lui Iisus, o dădea celor care puneau un „impediment” botezului copiilor care atunci deja se practica, chiar dacă nu într-o formă generalizată cum se va

întâmpla în continuare. Există, de fapt, convingerea fermă că darul divin al harului precedă deplina participare a copilului, care deja se deschide de la început către acel dar.

Confirmarea sau ungerea cu mir a creştinului

Toţi avem o rudă care ne invită, cel puţin o dată în viaţă, să fim naşi la Taina Mirungerii unui fiu sau fiice de-ale sale. Se merge la această ceremonie care, deşi deseori implică un episcop, nu constituie un eveniment atât de important cum ar trebui să fie, fiind vorba de un fel de taină a maturităţii religioase, cam cum se întâmplă cu bar-mitzva la copiii evrei. Oare nu e din cauză că taina catolică (şi poate ortodoxă) lipseşte din Noul Testament şi este, prin urmare, un ritual introdus doar de Biserică?

Se impune o premisă, întocmai ca în cazul botezului copiilor despre care tocmai am discutat. Teologic vorbind, Sfânta Scriptură nu este ca o piatră preţioasă care trebuie păstrată într-un scrin. Este o realitate vie, comunicată de Duhul lui Dumnezeu prin intermediul istoriei care este făcută cunoscută şi înţeleasă de însuşi Duhul Sfânt în Biserică, aşa cum a promis Iisus (*Ioan* 14, 26). Tocmai prin prisma Tradiţiei însufleţite de Duh, Cuvântul divin „creşte cu cine îl citeşte”, pentru a folosi o frază celebră a Sfântului Grigore cel Mare. Astfel se întâmplă în cazul întemeierii biblice a tainei confirmaţiei sau ungerii cu mir (în greceşte *chrisma*, ulei şi ungere de consacrare) care, pe de o parte, face trimitere la botez şi, pe de altă parte, este deschisă către euharistie.

Într-o oarecare măsură, pogorârea Duhului Sfânt de Cincizecime (*Faptele Apostolilor 2*) este botezul Bisericii, pogorâre care se repetă la fiecare botez creştin. Totuşi, în Faptele Apostolilor există două episoade semnificative care demonstrează existenţa a două rituri diferite: botezul şi actul următor al apostolilor de a „pune mâinile” pentru a conferi Duhul. Astfel, la Samaria, diaconul Filip vesteşte Evanghelia şi botează mulţi credincioşi. Dar iată că vin de la Ierusalim apostolii Petru şi Ioan: „[aceştia] s-au rugat

pentru ei, ca să primească Duhul Sfânt. Căci nu. Se coborâse încă peste niciunul din ei, ci fuseseră numai botezaţi în Numele Domnului Iisus. Atunci îşi puneau mâinile peste ei, şi ei luau Duhul Sfânt" (*Faptele Apostolilor 8*, 15 – 17).

Este evidentă distincţia dintre cele două momente, cele două acte şi cele două rituri, chiar dacă sunt legate între ele: există botezul, început fundamental al mântuirii divine, şi există etapa următoare care parcă vine să pecetluiască pornirea pe drumul vieţii creştine. Un fapt asemănător are loc şi în al doilea episod, redat tot în Faptele Apostolilor (19, 1 – 7). În timpul celei de-a treia călătorii misionare, Pavel ajunge la Efes, iar aici întâlneşte un grup de persoane botezate după ritul lui Ioan Botezătorul. Aceştia nu cunosc existenţa Duhului Sfânt. Atunci, apostolul îi botează „în numele Domnului Iisus" însă povestirea continuă astfel: „Şi punându-şi Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor". Şi în acest caz, avem două acte diferite, botezul şi punerea mâinilor, două gesturi pe care Bisericile orientale le coordonează şi în zilele noastre într-o strânsă succesiune, astfel încât să confere în mod unitar botezul şi mirungerea.

Această continuitate poate fi bine ilustrată printr-un alt pasaj deseori evocat, care este de natură mult mai „teoretică", prezentându-se aproape ca o exemplificare a celor două momente rituale şi a legăturii lor. Pavel reaminteşte creştinilor din Corint originile vieţii lor de credinţă şi mântuire prin aceste cuvinte: „Pentru că într-un singur Duh ne-am botezat noi toţi, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, şi toţi de la un Duh ne-am adăpat" (*1 Corinteni 12*, 13). Astfel, există darul primordial al Duhului Sfânt în botez şi există, apoi, momentul deplinătăţii în care ne stingem setea, sorbind din bogăţia darurilor Duhului însuşi.

Încă o dată reiese în mod clar că taina confirmării vine să pecetluiască experienţa botezului. În acest sens – tocmai prin simbolurile ungerii sacre (în greceşte *chrisma*)

şi peceţii (în greceşte *sfraghis*) – poate fi interpretat un pasaj din a Doua Epistolă a lui Pavel către Corinteni: „Iar Cel ce ne întăreşte pe noi împreună cu voi, în Cristos, şi ne-a uns [*chrisas*, dă *chrio*, a unge] pe noi este Dumnezeu. Care ne-a şi pecetluit [*sfraghisamenos*] pe noi şi a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (1, 21 – 22). Ungerea este semnul unei consacrări, iar pecetea este indiciul apartenenţei, însă ambele simboluri fac referire la desăvârşirea şi forţa mărturiei pe care creştinul trebuie să le ofere în numele Domnului Iisus. Totuşi, după cum spuneam mai sus, pentru a face să strălucească pe deplin această vestire esenţială a confirmării, prezentă în Noul Testament, este necesară Tradiţia. Prin ea, aşa cum promisese Iisus şi după cum spuneam deja despre botezul copiilor, „Duhul Adevărului vă va călăuzi la tot adevărul" (*Ioan* 16, 13).

Iisus ispitit de Satana

Istorisirea evanghelică a ispitelor lui Iisus este destul de surprinzătoare. Cristos este în puterea Satanei, care îl poartă de colo-colo, potrivit povestirilor lui Matei şi Luca. Cu siguranţă că exista totuşi o oarecare amintire istorică, întrucât primii creştini nu ar fi inventat niciodată un astfel de episod, nu prea glorios în privinţa învăţătorului şi Domnului lor. Şi atunci: Satana a săvârşit o „minune" a sa, supunându-l în mod miraculos pe Iisus la aceste mutări în locuri semnificative sau trebuie să înţelegem aceste fraze în sens figurat?

„Atunci diavolul L-a dus în sfânta cetate, L-a pus pe aripa Templului", se poate citi în povestirea ispitelor după Matei (4, 5). Cât despre cealaltă ispită, a muntelui, Luca scrie: „suindu-L Diavolul pe un munte înalt" (4, 5), închipuind, prin urmare, un adevărat transfer „aerian" Iată deci dubla posibilitate vehiculată de interlocutorul nostru: fie este vorba de o minune satanică, fie „trebuie să înţelegem frazele în sens figurat". Minunile false în sine pot fi săvârşite şi de magii din Egipt, după cum ne amintim în legătură cu celebrele „plăgi", sau pot fi provocate de

„cristoşi mincinoşi şi proroci mincinoşi şi vor da semne mari şi chiar minuni, ca să amăgească, de va fi cu putinţă, şi pe cei aleşi”, cum afirma însuşi Iisus (Matei 24, 24).

În povestirea ispitelor lui Cristos, discursul este însă diferit şi face trimitere la o interpretare corectă a acelei pagini şi, prin urmare, la a doua posibilitate sugerată de cititor. Este cert că ne aflăm în prezenţa unei experienţe istorice, mărturisită de însuşi Cristos, căci comunitatea creştină originară cu greu ar fi „inventat” un episod în care Domnul ei era în puterea Satanei, purtat dintr-un loc într-altul, supus unei provocări sistematice, după cum, pe bună dreptate, a fost observat de cine ne-a scris. Astfel, Iisus însuşi este cel care mărturiseşte experienţa sa; aceasta este fundamentală pentru a afirma umanitatea Sa. Ispita este, de fapt, în sens restrâns, o cale pentru a verifica libertatea şi capacitatea de alegere, de voinţă şi de decizie. Printre altele, este important de notat că, în multe culturi, experienţele interioare sunt, nu rareori, reprezentate prin povestirea unor întâmplări aparent exterioare. Este un mod de a reda în mod mai evident şi clar experienţa psihologică şi personală, iar la acest rezultat se ajunge printr-o istorisire de natură alegorică şi simbolică.

Acum, referitor la încercarea trăită de Iisus, ceea ce se evidenţiază în mod direct este deplina realitate a umanităţii sale, marcată de acel element fundamental care este libertatea. Exerciţiul voinţei libere are solicitări exterioare (de pildă, fascinaţia puterii, a bogăţiei, a afirmării personale, cum apare în cele trei scene ale istorisirii lui Matei şi Luca), însă dezvoltarea sa este numai lăuntrică. Ne aflăm deci în prezenţa unui mod figurat şi „dramatic” de a nara un conflict real al conştiinţei, pe care Iisus îl depăşeşte, desigur, prin totala lui dedicare planului Tatălui.

Mai mult decât mutat în exterior de colo-colo, Cristos este mai degrabă împins în interior de ispititor să aleagă căi alternative la misiunea pe care Tatăl i-a indicat-o: calea

unui mesianism social (pâinile), sau taumaturgic (minunea prăbuşirii templului, El scăpând teafăr), sau politic (împărăţiile pământului). Exemplificarea vizuală a acestor căi face parte, prin urmare, dintr-un gen literar epico-dramatic. Cu alte cuvinte, Iisus, încredinţând experienţa sa umană şi istorică discipolilor, care o vor relata apoi în Evanghelii, cum spuneam, a descris-o „regizând-o", într-un mod semitic, în trei acte emblematice ale căror conţinuturi sunt însă reale şi constituie obiectivul propriu-zis al ispitei.

Dar, dacă aprofundăm textul evanghelic, observăm că povestirea este modelată după un gen literar tipic iudaismului. Este vorba de un fel de controversă biblică (vezi Deuteronomul şi Psalmul 90), în care Satana se transformă aproape într-un exeget rabinic, găsind o replică fermă şi sistematică din partea rabinului Iisus. Dimensiunea teologică rămâne, prin urmare, importantă: întâmplările autobiografice ale lui Iisus nu sunt narate pur şi simplu ca fapte care pot stârni curiozitatea, ci sunt interpretate în înţelesul lor profund. Acest lucru este confirmat şi de un element teologico-literar care apare în filigran în naraţiunea evanghelică; se face referire, în mod aluziv, la ispitele Israelului în deşert. Apoi, evangheliştii lasă, ca de obicei, o amprentă interpretativă teologică personală. De pildă, Luca inversează ordinea ultimelor două ispite, punând la început templul (şi nu muntele precum Matei) întrucât pentru el Ierusalimul este destinaţia ultimă a itinerariului pământean al lui Cristos. În schimb, Marcu omite cele trei scene şi într-un text scurt îl descrie pe Iisus ca pe noul Adam care, necedând ispitei, trăieşte „cu fiarele", într-o lume în care domneşte pacea şi armonia: „Şi îndată Duhul L-a mânat în pustie. Şi a fost în pustie patruzeci de zile, fiind ispitit de Satana. Şi era împreună cu fiarele şi îngerii îi slujeau" (1, 12 – 13). Astfel, Marcu relatează într-un mod mai sobru şi semnificativ întâmplarea, fără a o lipsi însă de o interpretare teologică personală, iar ceilalţi doi evanghelişti se referă mai mult la o posibilă mărturie istorică directă a lui Iisus însuşi, care

istoriseşte experienţa sa în mod „dramatic” şi simbolic, potrivit canoanelor proprii ale culturii semitice antice despre care am vorbit.

Ce meserie practica tânărul Iisus?

Am avut prilejul să ascult la televizor un faimos scriitor catolic afirmând cu certitudine că Iisus practic aparţinea burgheziei medii de atunci, iar Iosif, conform celor mai precise studii ale societăţii din acele vremuri, nu era „tâmplar” sau „dulgher”, ci un adevărat administrator de societate, poate chiar de construcţii. Este o asemenea interpretare întemeiată sau e lipsită de orice bază?

De ceva vreme, pe lângă diferitele analize istorico-critice şi literare, Evangheliile sunt supuse şi unor cercetări de natură sociologică, în încercarea de a defini figura istorică a lui Iisus în contextul Său socio-economic. În acest sens, s-a remarcat un profesor de la universitatea germană din Heidelberg, Gerd Theissen, ale cărui lucrări au fost traduse şi în italiană. Iisus a trăit într-un mediu cu precădere agricol, care se confrunta cu diferite poveri fiscale (romane şi locale: să ne amintim prezenţa frecventă a „publicanilor”, perceptori, în Evanghelii) şi care era legat de un teritoriu destul de arid şi cu o productivitate scăzută.

Din punct de vedere social, Iisus este prezentat de Marcu (6, 3) ca un *tekton*, calificare pe care Matei (13, 33) o asociază, în schimb, tatălui legal, Iosif. Ce anume indică acel cuvânt grecesc? Se referă fie la tâmplar, fie la dulgher, însă preponderent la primul sens, aşa cum a înţeles şi tradiţia succesivă. De fapt, distincţia dintre cele două profesiuni era destul de ştearsă, iar asta deoarece, la un nivel social coborât cum era cel din Palestina de atunci, specializările nu existau. Prin urmare, pentru a defini statutul socio-economic al lui Iisus, trebuie evitate excesele interpretative ideologice.

Pe de o parte, unii au vorbit de o sărăcie extremă. În realitate, nivelul general de trai era pe atunci modest şi, prin urmare, exigenţele erau minime, iar Iisus trebuie

încadrat în clasa obişnuită, destul de omogenă, care avea mijloace de subzistenţă suficiente, chiar dacă puţine. Bineînţeles că nu lipsea o clasă a sărmanilor, fapt confirmat şi în Evanghelii (să ne gândim la săracul Lazăr din pilda bogatului nemilostiv). Pe de altă parte, unii au ţinut să lege statutul lui Iosif şi al lui Iisus de cel al burgheziei. Cu oarecare imaginaţie, s-a crezut despre ei că ar fi fost conducătorii unei firme de construcţii sau de meseriaşi, recurgându-se la un cuvânt aramaic, *naqqara*, al cărui înţeles ar putea fi asimilat cuvântului citat *tekton*. Acel termen semitic, pe lângă dulgher şi tâmplar, ar putea însemna şi maistru.

În realitate, această teorie cam fantastică este dezminţită chiar de ironia compatrioţilor lui Iisus la adresa statutului său de *tekton*, considerat inferior în comparaţie cu faima care începuse să învăluie personajul („Nu este acesta teslarul?”, *Marcu* 6, 3). Ţinând cont de cele spuse până acum, este uşor de înţeles că, în timpul misiunii sale publice, Cristos nu avea resurse care să-l permită să supravieţuiască, însă urma practica predicatorilor ambulanţi de atunci, beneficiind fie de obiceiul tradiţional al ospitalităţii (chiar suntem uimiţi când întâlnim reacţii de refuz; vezi, în schimb, Matei 10, 40 – 42 şi *Luca* 9, 52 – 55), fie de sprijinul discipolilor.

Petru şi Andrei sau Lazăr, Marta şi Maria oferă, de pildă, ospitalitate şi sprijin, fiind, probabil, mai înstăriţi decât ceilalţi ucenici ai lui Iisus, aşa cum femeile care îl urmau, îi „ajutau” pe Iisus şi pe discipolii lui „cu bunurile lor”. Să nu uităm că printre acestea era şi o nobilă, „Ioana, femeia lui Buza, un iconom al lui Irod” (*Luca* 8, 3). De altfel, după cum spuneam, nivelul de trai comun era de aşa natură încât să nu creeze exigenţe deosebite, după cum Iisus avertizase în mod constant asupra bogăţiei, preamărind îndepărtarea de bunuri. Astfel, însuşi Cristos putea să spună că nu avea nici măcar o piatră pe care s-o folosească drept pernă pe timp de noapte (*Matei* 8, 20).

Ce limbi vorbea Iisus?

Într-o lume încă de pe atunci un pic „globalizata precum cea în care trăia Iisus, din cauza supremaţiei Imperiului Roman, ce limbi cunoştea Cristos, pe lângă, desigur, limba de bază a meleagurilor sale, care era aramaica? Se ştie, de fapt, că engleza acelor vremuri era, practic, mai mult greaca decât latina. Cum s-a descurcat rabinul din Nazaret când, de exemplu, a întâlnit un grup de greci în templul din Ierusalim floan 12, 20 – 28) sau a *dialogat cu Pilat* floan 18, 33 – 38)?

Este curios de observat cum, printre numeroasele studii care încearcă să răspundă la întrebarea cititorului nostru, deseori, sunt titluri în engleză care sună astfel: *Did Jesus Speak Aramaic*? (R.O.P. Taylor); *Did Jesus Speak Greek7*. (A.W. Argyle, J.K. Russel, H.M. Draper, R.M. Wilson); *Did Jesus Speak Hebrew*? (I. Rabinowitz). Se face referire la aramaică, greacă, ebraică, lipseşte la apel latina, a patra limbă vorbită în Palestina şi care, potrivit lui Ioan (19, 20), era şi una dintre cele trei limbi folosite pentru *titulus*, inscripţia de pe crucea lui Cristos („Iisus Nazarineanul, Regele Iudeilor”), cu motivaţia condamnării. Totuşi, această din urmă limbă era vorbită aproape exclusiv de forţele de ocupaţie romane. Prin urmare, grupul se restrânge la primele trei limbi citate.

Începem cu greaca, folosită în Imperiul Roman ca *lingua franca* (un fel de engleză din acele timpuri). La Ierusalim era cu siguranţă cunoscută de clasele înalte, mai ales pentru tranzacţiile comerciale. Poporul se mulţumea cu cunoştinţele de bază pentru a putea comunica cu „păgânii”, respectiv cu străinii prezenţi în Ţara Sfântă. Astfel, e posibil ca Iisus să fi vorbit un pic de greacă – ce va fi apoi adoptată de Evanghelii şi de Pavel pentru o comunicare mai universală – când avea contacte cu non-evrei şi poate în timpul dialogului de la proces cu Pilat. Cert este că, după cum observa John P. Meier în lucrarea sa, deja citată în altă parte, *Un evreu marginal*, „nici ocupaţia sa de tâmplar la Nazaret, nici itinerariul său în Galileea, limitat la oraşe şi sate fără îndoială iudaice, n-ar

fi cerut cursivitate şi uniformitate în folosirea limbii greceşti. În acest fel, nu există niciun motiv să credem că Iisus predica în mod obişnuit în greacă mulţimii care se aduna în jurul Său”.

Trecem la ebraică. Se ştie că aceasta a suferit un declin după exilul babilonian, înlocuită în uzul comun de aramaică, cea mai răspândită limbă din anticul Orient Apropiat de atunci. Însă aceasta nu s-a stins niciodată ca limbă scrisă (şi mai ales ca limbă liturgică), fapt demonstrat de faimoasele descoperiri de la Qumran, de la Marea Moartă. Ebraica era, prin urmare, o limbă cultă, utilizată în discuţiile exegeticoteologice şi de grupurile elitiste de evrei riguroşi şi zeloşi, întocmai ca cei de la Qumran. Iisus a învăţat-o probabil la şcoala din cadrul sinagogii din Nazaret, astfel încât să poată citi Scripturile, fapt confirmat de Luca atunci când relatează că El a citit în sinagoga di Nazaret un fragment din Isaia (*Luca* 4, 16 – 20). Cel mult ar fi putut folosi parţial ebraica în controversele teologice cu teologii şi fariseii, redate de Evanghelii.

Totuşi, ca învăţător care se adresa mulţimii de ţărani, pescari şi meşteşugari iudei obişnuiţi, Iisus folosea limba lor de zi cu zi, şi anume aramaica. Însă aici se pune întrebarea fundamentală: despre ce limbă era vorba? Cea „clasică”, folosită şi în Sfintele Scripturi, de exemplu în capitolele 2 – 7 ale Cărţii lui Daniel? Din păcate, răspunsul poate fi doar general, întrucât nu dispunem de o cantitate suficientă de documente, care să ne permită să fim mai precişi. Desigur, în Evanghelii se întrevăd în structura limbii greceşti caracteristici ale acelei limbi. Un cercetător, Joachim Jeremias, excluzând numele proprii şi adjectivele, a socotit 26 de cuvinte aramaice atribuite lui Iisus de Evanghelii sau surse rabinice.

Să ne gândim la celebrul *abba*, „tata”, adresat de Iisus lui Dumnezeu Tatăl (Marcu 14, 36). Sau la fraza din *Tatăl nostru* „Ne iartă nouă greşelile noastre” unde „greşeală” înseamnă doar în aramaică (*hoba*) şi „păcat”,

nu şi în greacă şi ebraică. Să luăm, de exemplu, *talită kum*, „Fiică, ţie zic, scoală-te!”, adresat fiicei lui Iair (Marcu 5, 41), sau la *ejfată*, „deschide-te!”, adresat unui surd (*Marcu* 7, 34), până la celebrul citat în aramaică din Psalmul 21 rostit de Iisus răstignit *Eloi*, *Eloi*, *Iernă sabachtăni*, „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce M-ai părăsit?” (*Marcu* 15, 34). Jeremias identifică aramaicalui Iisus cu o versiune din Galileea a limbii aramaice occidentale, motiv pentru care, în momentul lepădării lui Petru, cei prezenţi îl acuză pe apostol astfel: „Cu adevărat şi tu eşti dintre ei, căci şi graiul tău te vădeşte” (*Matei* 26, 73).

În concluzie, deşi avea anumite cunoştinţe de greacă şi ebraică, Iisus vorbea auditoriului său într-o aramaică pe care n-o cunoaştem cu exactitate şi care, doar ipotetic vorbind şi cu multă libertate, dată fiind şi distanţa în timp, se poate compara cu aramaica vorbită astăzi în puţine zone din Siria meridională (mai ales la Malula). Aşa cum scrie Meier, „într-o ţară cvadrilingvă, Iisus ar fi putut să fie de fapt un evreu bilingv, dar nu a fost un învăţător trilingv”. Mult mai realist privind lucrurile, El vorbea într-o aramaică pe care nu reuşim s-o reconstituim în mod satisfăcător.

Iisus ştia să scrie şi să citească?

Să presupunem că Iisus a frecventat modesta şcoală din cadrul sinagogii din satul său, Nazaret. Astfel, în timpul acelor lecţii se folosea mai mult metoda orală decât cea scrisă, după cum eu însumi am putut observa în anumite ţări africane şi arabe, unde şcolile de la sate nu au mijloacele noastre didactice şi se bazează mult pe memorie, cel mult învăţând doar cititul. S-a întâmplat ceva asemănător şi în cazul lui Iisus din Nazaret?

Sunt trei paşi evanghelici care trebuie verificaţi în legătură cu problema ridicată de interlocutorul nostru. Înainte de toate, în Evanghelia după Ioan 7, 15, există această observaţie a iudeilor din Ierusalim: „Cum ştie Acesta carte, fără să fi învăţat?” Expresia în sine „ştie carte” în greacă (*ommmata oiden*) ar putea însemna pur şi

simplu: „ştie să citească”. În realitate însă, obiecţia este adresată împotriva lui Iisus ca o acuză, şi anume aceea de a-i învăţa pe oameni, fără ca El să fi frecventat şcoala vreunuia dintre diverşii rabini sau dascăli importanţi din vremurile acelea, şi deci fraza se referă mai degrabă la cunoştinţele sale biblice. Astfel, afirmaţia ar sublinia doar că Iisus avea un nivel surprinzător de cultură teologică.

Faptul că ştia să citească reiese clar dintr-un celebru text din Evanghelia după Luca (4, 16 – 30). La Nazaret, într-o sâmbătă, El „S-a sculat să citească. Şi I s-a dat cartea proorocului Isaia. Şi, deschizând El cartea, a găsit locul unde era scris: Duhul Domnului este peste Mine […]”, adică Isaia 61, 1 – 2. La terminarea lecturii, „închizând cartea şi dând-o slujitorului”, începe să ţină acea „predică” ce va stârni o reacţie puternică în rândul consătenilor săi. Cristos, prin urmare, ştia să citească. Dar ştia să şi scrie? Cele două lucruri nu erau neapărat legate între ele, întrucât procesul de învăţare la şcoala din cadrul sinagogii se desfăşura după o metodă orală, bazându-se pe capacitatea fertilă a memoriei, îndeosebi semitice. Totuşi, abilitatea de a citi ne orientează spre un răspuns pozitiv la întrebare.

Singura referire, de altfel foarte vagă, la capacitatea lui Iisus de a scrie se face în al treilea pasaj. În *Ioan* 8, 6 ni se relatează că, în faţa femeii păcătoase şi a acuzatorilor săi, Iisus „plecându-Se în jos, scria cu degetul pe pământ”. S-au făcut numeroase ipoteze legate de acele scrieri tainice. Unii s-au gândit la o reproducere a textelor biblice din *Ieremia* 17, 13 („cei ce se depărtează de Mine vor fi scrişi pe pulbere”) sau *Ieşirea* 23, 1 („să nu te uneşti cu cel nedrept, ca să fii martor mincinos!”). Alţii au crezut că ar fi fost o anticipare a cuvintelor sale ulterioare („cel fără de păcat dintre voi, să arunce cel dintâi piatra asupra ei”). Răspunsul cel mai probabil ar putea fi însă acela că Iisus trasa doar linii şi litere la întâmplare pe pământ, aşa cum ni se întâmplă şi nouă când ascultam ceva cu o anumită detaşare, distanţându-ne de ceea ce spun ceilalţi. Prin

urmare, aici nu am avea o confirmare precisă şi directă a capacităţii lui Iisus „cel istoric” de a scrie, capacitate care rămâne totuşi oarecum posibilă.

Fraţii şi surorile lui Iisus

Dogma creştină referitoare la virginitatea Mariei a condiţionat neîndoielnic interpretarea acelor pasaje evanghelice, mai ales în Evanghelia după Marcu, unde este clară prezenţa „fraţilor şi surorilor” lui Iisus. Astfel, potrivit textului propriu-zis şi dincolo de virginitatea Mariei, care are ca prim scop afirmarea divinităţii lui Cristos, care nu s-a născut din sămânţă umană, care este adevărata legătură de rudenie a acestor figuri cu Iisus din Nazaret şi cu familia lui istorică?

Să lăsăm, atunci, cum ne sugerează interlocutorul nostru, aspectele teologice ale problemei şi să ne îndreptăm atenţia spre povestirea evanghelică. Să reconstituim, înainte de toate, întâmplările premergătoare, aşa cum ni le prezintă Marcu care, potrivit cercetătorilor, este, cronologic vorbind, primul evanghelist. Iisus trece prin satul său, Nazaret. E sâmbătă şi, ca un bun evreu, se duce la sinagogă unde ţine o cuvântare care-i impresionează pe toţi. Imediat apar reacţiile tipice unui sătuc, iar uimirea se transformă în ironie şi suspiciune: „De unde are El acestea? Şi ce înţelepciune I s-a dat Lui? Şi cum se fac minuni ca acestea prin mâinile Lui? Au nu este Acesta teslarul, fiul Mariei, fratele lui Iacov, al lui Iosif şi al lui Iuda şi al lui Simon? Şi nu sunt, oare, surorile Lui aici la noi?” (*Marcu* 6, 2 – 3). Încă de la originile creştinismului, a existat întrebarea despre identitatea acestor „fraţi şi surori” faţă de care Iisus pare să se distanţeze cu altă ocazie. Astfel, într-o zi, I se comunică: „Iată mama Ta şi fraţii *Tai* şi surorile Tale sunt afară. Te caută. Şi, răspunzând lor, le-a zis: Cine este mama Mea şi fraţii Mei? Apoi, după ce s-a întors cu privirea spre cei ce-L ascultau, continuă: Iată mama Mea şi fraţii Mei. Că oricine face voia Domnului, acela este fratele Meu şi sora Mea şi mama Mea (*Marcu* 3, 31 – 35).

Şi istoricul Iosephus Flavius (secolul I) în lucrarea sa *Antichităţi iudaice* vorbeşte de Iacob, responsabil al Bisericii din Ierusalim, ca despre un „frate al lui Iisus zis Cristos” (XX, 200). O primă şi veche identificare a acestor „fraţi” ar putea fi căutată într-o scriere apocrifă (adică nerecunoscută de Canonul Sfintelor Scripturi), compusă în secolul al II-lea, aşa-zisa *Protoevanghelie a lui Iacob*, în care Iosif, în momentul căsătoriei cu Maria, spune: „Am fii şi sunt bătrân, în vreme ce ea e o copilă!” (9, 2). „Fraţii” lui Iisus ar fi, de fapt, „fraţi vitregi”, pe care Iosif îi avea dintr-o căsătorie anterioară.

Tot în secolul al II-lea, un autor creştin de origine iudaică, un anume Egesip, în *Memoriile* sale vorbeşte despre „rude” de-ale lui Iisus, care au fost judecate de romani în timpul împăratului Domiţian, deci la sfârşitul secolul I. Această teză a fost îmbrăţişată şi de faimosul traducător al Bibliei, Sfântul Ieronim, care i-a identificat pe „fraţii” şi „surorile” lui Iisus, de fapt, cu verii Săi, adică rudele din partea Mariei. El a susţinut această teză în opera *De perpetua virginitate*, polemizând dur cu un anume Elvidio, un contemporan de-al său (secolul al IV-lea), care afirma că este vorba de fii pe care Maria şi Iosif i-au avut după Iisus, teză susţinută şi de anumiţi exegeţi moderni. Unul dintre argumentele aduse era fraza din Evanghelia după Luca în care se spune că Maria „a născut pe Fiul său Cel Unul-Născut”, Iisus (2, 7). Trebuie notat însă că termenul în sine „unulnăscut” are mai ales o valoare juridică şi subliniază drepturile biblice legate de primogenitură. De altfel, într-un document în aramaică din secolul I se vorbeşte în mod curios de o mamă (pe nume tot Maria) care a murit dând naştere „fiului ei întâi-născut”!

În aceste condiţii, la ce concluzie trebuie să ajungem? Nu există îndoieli în privinţa faptului că atât credinţa creştină antică, cât şi cea catolică au susţinut virginitatea Mariei şi după naşterea lui Cristos. Aşa cum spune şi interlocutorul nostru, discuţia se poate referi doar

la textul evanghelic (şi Noul Testament; a se vedea *Faptele Apostolilor* 1, 14; 1 *Corinteni* 9, 5; *Epistola către Galateni* 1, 19) şi la interpretarea sa „ştiinţifică", adică istorico-critică. Ne vom mulţumi cu două considerente. Cuvântul grec folosit în Evanghelii, *adelphos*, înseamnă „frate de sânge", chiar dacă, ulterior, la primii creştini va fi aplicat tuturor celor care credeau în Cristos. Totuşi, dacă ne gândim la limba folosită de primii creştini de origine iudaică, şi anume aramaică, trebuie să spunem că în acea limbă termenul *aha* (precum ebraicul *ah*) indică atât fratele, cât şi vărul, nepotul sau aliatul. În mod similar, în varianta în ebraică a Facerii, Avraam îl strigă pe nepotul Lot „frate" (13, 8), aşa cum face şi Laban cu nepotul Iacov (29, 15).

În contextul cultural iudaic, termenul „frate" nu are, prin urmare, un sens univoc ca în greacă, unde există un alt cuvânt pentru a indica nepotul, *anepsios*. Există însă un al doilea considerent mai important. Expresia „fraţii Domnului" din Noul Testament (*Faptele Apostolilor* 1, 14; *1 Corinteni* 9, 5) desemnează, în realitate, un grup bine definit, cel al creştinilor de origine iudaică, legaţi de clanul din Nazaret al lui Cristos. Aceştia au format un fel de comunitate de sine stătătoare, bucurându-se de o asemenea autoritate încât să poată propună de fapt un membru propriu ca prim „episcop" al Ierusalimului, pe Iacov (*Faptele Apostolilor* 15, 13; 21, 18). În fragmentul citat mai sus (*Marcu* 3, 31 – 35), Iisus pare să le redimensioneze privilegiile şi să le reducă la perspectiva mai generală şi mai semnificativă a credinţei în voinţa Domnului. De altfel, aceştia nu sunt niciodată numiţi, precum Iisus, „fii ai Mariei" în această lumină, mai mult decât o identificare „genealogică", expresia „fraţi şi surori ai lui Iisus" ar indica mai degrabă un grup de presiune şi chiar de putere al Bisericii originare, care se folosea de legătura sa de rudenie-clan cu Iisus din Nazaret, cum deseori se întâmpla (şi se întâmplă) în Orientul Apropiat. Importanţa lor apare în mod indirect în controversa cu

Pavel faţă de aşa-zisul „iudeo-creştinism”, care voia să impună păgânilor convertiţi o trecere prin iudaism, înainte de a ajunge la creştinism.

Iisus a fost celibatar sau căsătorit?

Am petrecut o bună perioadă de timp la lucru în Statele Unite. Am fost uimit de libertatea lumii protestante de a trata teme legate de Iisus Cristos care pentru noi sunt tabu. În mod special m-a surprins convingerea unora că, de fapt, dincolo de tăcerea Evangheliilor asupra acestei teme, există elemente pentru a-L considera pe Iisus căsătorit şi nu celibatar, cum susţin, de obicei, Bisericile oficiale, îndeosebi cea catolică. Unul dintre argumentele de bază pe care cred că mi-l amintesc este următorul: în lumea ebraică din acele timpuri era absolut normal ca un dascăl să fie căsătorit, ba chiar textele rabinice ne demonstrează că celibatul nu era oportun. Prin urmare, tăcerea Evangheliilor asupra unei posibile soţii a lui Iisus trebuie înţeleasă în sensul că pentru acestea era clar căsătorit.

Teza căsătoriei lui Iisus a fost susţinută, din punct de vedere istorico-critic, mai ales de William E. Phipps în cartea *Was Jesus Married*? *The Distortion of Sexuality in the Christian Tradition*, publicată la New York în 1970 (acelaşi autor a reluat tema într-un al doilea volum în 1973, intitulat *The Sexuality of Jesus*). Voi spune, de asemenea, că de regulă aşa-zisul subiect *ex silentio*, care este ales de Phipps, este adoptat de istorici cu multă sfială şi ezitare. Ba chiar aş vrea să atrag atenţia asupra faptului că argumentarea ar putea fi până şi un „bumerang” pentru cine o foloseşte în mod apodictic, aşa cum o face cercetătorul american.

Astfel, Noul Testament e foarte departe de a păstra tăcerea asupra celorlalte legături familiale ale lui Iisus. Toate Evangheliile, dar şi Faptele Apostolilor şi până şi Pavel (în mod aluziv) vorbesc de mama Maria, de un tată legal pe nume Iosif, de patru „fraţi” (să lăsăm deoparte gradul de rudenie subînţeles de termen, asupra căruia am

discutat în răspunsul precedent), ale căror nume sunt enumerate, Iacov, Iosi, Iuda şi Simon, şi de câteva „surori" ale căror nume nu apar, ca să nu mai vorbim de ruda Mariei, Elizabeta, şi de soţul ei, Zaharia, cu fiul Ioan. Există apoi o altă listă cu nume de femei care-L însoţesc pe Cristos în timpul propovăduirii sale, cu câteva indicii de rudenie ulterioare (*Luca 8*, 1 – 3; Marcu 15, 40 – 41; *Ioan* 19, 23). Dată fiind surprinzătoarea locvacitate a Noului Testament – confirmată de alţi autori imediat următori, precum scriitorul iudeo-creştin deja citat Egesip din secolul al II-lea, care introduce şi un unchi de-al lui Iisus pe nume Cleopa şi un văr Simón tăcerea deplină asupra soţiei lui Iisus dobândeşte o valoare istorică antitetică faţă de cea presupusă de Phipps: Evangheliile nu vorbesc niciodată de soţia lui Iisus din simplul motiv că ea nu există, aşa cum nu existau posibilii fii.

Să ne îndreptăm însă spre miezul subiectului cercetătorului american care, printre altele, în cartea sa, se lasă purtat de imaginaţie, susţinând că Iisus ar fi avut-o de soţie pe María Magdalena, căsătorită înainte de a avea 20 de ani (sic!). E drept că în iudaism statutul de căsătorit era regulă, mai ales pentru învăţători. Aşadar, Iisus, ca bun evreu, ar fi trebuit s-o respecte. Dar, pe lângă faptul că Iisus n-a fost un aşa „bun evreu" practicant (procesul final al Sinedriului va avea ceva de spus aici, precum frecventele critici care I-au fost aduse de autoritatea religioasă iudaică), trebuie să observăm că şi pentru ebraismul de atunci acea regulă n-a fost atât de constantă şi uniformă.

Istoricul evreu Iosephus Flavius, filosoful evreu al Diasporei Filon şi istoricul latin Plinius cel Bătrân ni-i prezintă ca fiind celibatari pe Esenieni, comunitatea iudaică care-şi avea foarte probabil una dintre reşedinţe la Qumran, locul unde au fost descoperite manuscrise celebre. Deşi motivaţiile erau diferite de cele care vor susţine celibatul în viziunea lui Iisus, şi profetul Ieremia a fost celibatar şi este aproape sigur că şi Ioan Botezătorul,

care probabil avusese vreun contact, fie şi vag, cu Esenienii. Ba chiar, în baza unor argumentări simbolico-ritualice, iudaismul va ajunge să vorbească până şi de Moise din Sinai ca fiind celibatar, în contrast cu informaţiile biblice.

Însă, în aceeaşi clasă a învăţătorilor rabinici din secolul I, se remarcă cazul unui anume Simeon ben Azzai care a rămas celibatar pentru că, afirma el, „sufletul meu e îndrăgostit de Tora, iar lumea poate fi dusă înainte de alţii” Există, apoi, cazul celibatului „vocaţional” al unor ilustre personalităţi religioase păgâne din acele vremuri, precum stoicul Epictet şi misticul pitagoreic Apollonius din Tyana. Totuşi, pentru a înţelege alegerea celibatului de către Iisus, care, istoric vorbind, ar fi informaţia cea mai sigură, există o frază pe care el o rosteşte cu ocazia unei discuţii despre divorţ şi care ar merita o analiză atentă. În Matei 19, 12 Iisus spune: „Că sunt fameni care s-au născut aşa din pântecele mamei lor; sunt fameni pe care oamenii i-au făcut fameni, şi sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înşişi pentru împărăţia cerurilor”. Fraza este foarte puternică, dar ilustrează clar scopul dăruirii absolute pe care Cristos o atribuia unei alegeri ce nu fusese, prin urmare, pur şi simplu legată de starea civilă.

Tripla distincţie este clară: se pleacă de la impotenţi sexual din cauza unor disfuncţii genetice, se trece prin evocarea „castraţilor”, care în Orientul Apropiat antic erau o adevărată categorie de funcţionari (termenul probabil va pierde pe parcurs valoarea sa „fiziologică” şi va indica doar o funcţie, aşa cum se întâmplă în cazul „eunucului reginei Candachia”, din *Faptele Apostolilor* 8, 26 – 40), şi, în cele din urmă, se ajunge la cei care sunt eunuci dintr-o alegere personală, bineînţeles prin abstinenţă şi nu prin autocastrare, aşa cum vor înţelege totuşi anumiţi interpreţi ad litteram ai trecutului.

Oamenii de ştiinţă subliniază provocarea conţinută în această descriere a celibatului, reprezentat aproape ca o „emasculare” voluntară („s-au făcut fameni ei înşişi”). Dat

fiind că Iisus nu este interesat de primele două cazuri (eunucul din naştere sau de profesie), rămâne să explicăm motivul întrebuinţării unei asemenea expresii atât de dure pentru a vorbi de acea virginitate elogiată de Sfântul Pavel în capitolul 7 din întâia Epistolă către Corinteni, unde este prezentată ca un semn de dăruire totală şi interioară pentru cauza împărăţiei Domnului, dar şi de Apocalipsă: „Aceştia sunt care nu s-au întinat cu femei, căci sunt feciorelnici" (14, 4), poate cu aluzie la Mireasa virgină a lui Cristos, care este Biserica.

Acum, cercetătorii, care sunt de părere că pasajul evanghelic citat este cu siguranţă rostit de Cristos, tocmai pentru puternica sa neconcordanţă cu lumea iudaică care dispreţuia celibatul, cred că fraza este un răspuns la o acuză sau la o insultă lansată de adversarii lui Iisus care era necăsătorit. De fapt, era vorba de un fel de epitet jignitor îndreptat împotriva lui Cristos şi a discipolilor săi care îl urmau fără a fi însoţiţi de soţii: „Sunteţi toţi nişte fameni!" Iisus răspunde folosind tocmai acest termen pentru a-şi defini cu mândrie virginitatea sa, amintind că aceasta nu este o situaţie pur şi simplu fiziologică sau referitoare la starea civilă, ci o alegere de dăruire totală împărăţiei lui Dumnezeu şi grijii faţă de aproapele. Astfel, Cristos arată prin această frază că nu este căsătorit, demonstrând în acest mod independenţa sa faţă de tradiţia iudaică, care considera căsătoria drept o obligaţie imperioasă, mai ales în cazul învăţătorilor Legii.

Iar despre eunucii „naturali" sau „sociali"? Am spus că Iisus nu aduce în discuţie subiectul, dar, în timp ce Deuterenomul (23, 2) îi excludea din comunitatea Domnului, profetul Isaia declara: „Pentru că aşa zice Domnul către fameni: Celor care păzesc zilele Mele de odihnă şi aleg ceea ce îmi este plăcut Mie şi stăruie în legământul Meu, le voi da în casa Mea şi înăuntrul zidurilor Mele un nume şi un loc mai de preţ decât fii şi fiice; le voi da un nume veşnic şi nepieritor" (56, 4 – 5). Iar cartea înţelepciunii continuă: „famenul ale cărui mâini n-

au săvârşit fărădelegea şi împotriva Domnului n-a gândit cele rele; el va primi aleasă plată pentru credinţa lui şi în templul Domnului locul cel mai de dorit” (3, 14). Prin urmare, pentru adevărata viaţă spirituală nu este relevantă o posibilă limită fizică; ceea ce contează este aderarea conştientă la un stil de viaţă de moralitate autentică.

Alegerea lui Iisus nu înseamnă totuşi dispreţ faţă de căsătorie, aşa cum se deduce din capitolul 19 al Evangheliei lui Marcu, în care se oferă un contur bine definit al vieţii matrimoniale. Şi în comunitatea discipolilor se aflau bărbaţi căsătoriţi (în Evanghelii se vorbeşte în mod clar de soacra lui Petru!). Disciplina celibatului sacerdotal se va impune oficial în secolul al IV-lea, în urma conciliilor de la Elvira din 306 şi Roma din 386, mai ales după modelul lui Cristos. Totuşi, sacerdoţiul conjugal va continua să dăinuiască şi ulterior, secole la rând, aşa cum se întâmplă în zilele noastre în cazul Bisericilor orientale ortodoxe şi catolice. Potrivit Conciliului Vatican II, legătura dintre sacerdoţiu şi celibat are „un înalt grad de adecvare”, ilustrat apoi în 1967 de scrisoarea apostolică *Sacerdotalis coelibatus* a lui Paul VI şi de alte documente oficiale ale Bisericii. Un grad care nu este însă o legătură radicală şi necesară din punct de vedere teologic.

Apostolii erau căsătoriţi?

Dacă îl excludem pe Sfântul Petru, căruia Evanghelia îi dedică numeroase pagini, şi dacă lăsăm deoparte fraza „discipolul pe care Iisus îl iubea”, referindu-se probabil la Ioan, Evangheliile ne spun puţin despre cei doisprezece. Am putea afla ceva mai concret, dacă ţinem cont şi de mediul în care trăiau, trasându-le, astfel, un chip mai real. Înainte de toate, erau toţi căsătoriţi? Şi, dacă da, a trebuit să-şi lase familiile pentru a-L urma pe Iisus? în această privinţă, Cristos, în anumite replici ale sale, pare destul de radical şi exigent până la paradox!

Tocmai pentru că nu sunt biografii în sensul restrâns al cuvântului, Evangheliile nu realizează portrete complete ale personajelor care le populează, tinzând mai degrabă să

redea evenimentul istoric central al întrupării şi, îndeosebi, dimensiunea să transcendentă. Aşa se face că ştim puţine referitor la starea civilă a apostolilor. Cert este că statutul de căsătorit trebuia să fie unul obişnuit, potrivit tradiţiei iudaice care se inspira din aceleaşi obiceiuri biblice (Ieremia, profet celibatar, vorbea despre situaţia sa ca fiind o excepţie, din anumite puncte de vedere, „scandaloasă"). Se ştie că Petru era căsătorit nu doar din scena vindecării soacrei cuprinse de friguri (*Marcu* 1, 29 – 31), ci şi din mărturia lui Pavel care oferă mai multe detalii despre nunta apostolilor şi a grupului iudeo-creştin din Nazaret al aşa-zişilor „fraţi ai domnului", zicând: „N-avem oare dreptul să purtăm cu noi o femeie soră, ca şi ceilalţi apostoli şi fraţii Domnului, ca şi Chefa?" (1 *Corinteni* 9, 5).

Interlocutorul nostru ar vrea să ştie ceva mult mai precis în legătură cu relaţiile familiale ale celor doisprezece apostoli, după ce au lăsat plasele de pescuit, câmpurile şi familiile pentru a-L urma pe rabinul din Nazaret. Din punct de vedere strict documentar, Evangheliile nu sunt preocupate să satisfacă această curiozitate. Există însă anumite indicii şi afirmaţii care ar putea face un pic de lumină. Avem, de fapt, două serii de date concomitente.

Pe de o parte, nu trebuie să excludem că, tocmai din obişnuinţa iudaică care atribuia rolul cel mai important tatălui-soţ, nevestele i-au urmat iniţial pe apostoli, cum ne dă de înţeles Pavel în spusele sale. În timpul misiunii sale în Galileea, Iisus se deplasa într-o regiune restrânsă şi, împreună cu apostolii Săi, putea fi găzduit în casele lor, aşa cum ne arată episodul în care soacra lui Petru îl „serveşte" pe Cristos la masă. Se păstra, astfel, o legătură între apostoli şi familiile lor, iar „casa lui Petru" scoasă la lumină de arheologii franciscani la Capernaum poate servi drept amintire a acestor relaţii dintre Iisus, cei doisprezece apostoli şi respectivele reşedinţe. Potrivit informaţiei oferite de Luca (8, 1 – 3) referitoare la grupul de femei care-L însoţea pe Cristos, putem intui prezenţa

unor soţii ale apostolilor. În Orientul Apropiat antic, viaţa oamenilor era mai puţin complexă iar civilizaţia sedentară mai puţin riguroasă decât a noastră. Totuşi, existau pesemne unele probleme şi, din acest motiv, trebuie să semnalăm mărturiile evanghelice asupra ruperii de familie.

Pe de altă parte, de fapt, în cele trei Evanghelii sinoptice întâlnim acest dialog între Petru şi Iisus, pe care îl prezentăm acum în versiunea lui Luca: „Iar Petru a zis: Iată, noi, lăsând toate am urmat Ţie. Şi El le-a zis: Adevărat grăiesc vouă: Nu este niciunul care a lăsat casă, sau femeie, sau fraţi, sau părinţi, sau copii, pentru împărăţia lui Dumnezeu, şi să nu ia cu mult mai mult în vremea aceasta, iar în veacul ce va să vină, viaţa veşnică” (18, 28 – 30). Este clară, în aceste cuvinte, ruperea de mediul familial, chiar dacă nu ştim cum a fost abordată şi rezolvată problema concret, însă sigur nu prin divorţ, de altfel condamnat de Cristos.

Există ceva mult mai puternic într-o afirmaţie a lui Cristos care, citându-l pe profetul Miheia (7, 6), dezvăluie dezbinarea pe care credinţa în El o aduce în familii: „Căci, de acum înainte cinci dintr-o casă vor fi dezbinaţi: trei împotriva a doi şi doi împotriva a trei. Dezbinaţi vor fi: tatăl împotriva fiului şi fiul împotriva tatălui, mama împotriva fiicei şi fiica împotriva mamei, soacra împotriva nurorii şi nora împotriva soacrei” (*Luca 12*, 52 – 53). Însă Iisus merge mai departe şi, folosind limbajul semitic care nu cunoaşte comparativul, ci doar absolutul, spune: „Dacă vine cineva la Mine şi nu urăşte [= nu iubeşte mai puţin decât Mă iubeşte pe Mine] pe tatăl său şi pe mamă şi pe femeie şi pe copii şi pe fraţi şi pe surori, ba chiar şi sufletul său însuşi, nu poate să fie ucenicul Meu” (*Luca* 14, 24).

Totuşi, cu aceste cuvinte, care reflectă printre altele şi drama tensiunilor din sânul familiilor ebraice în care atunci aveau loc primele convertiri la creştinism, Iisus vrea să delimiteze în mod general alegerea radicală pe care trebuie s-o facă fiecare discipol. împărăţia Domnului trebuie să fie culmea aşteptărilor sale, a angajamentului

său şi a inimii sale. În acest cadru se va dezvolta propunerea paradoxală şi provocatoare a celibatului ca act de dăruire totală în numele Evangheliei şi al împărăţiei lui Dumnezeu. După cum am văzut deja, este vorba despre faptul de a deveni „fameni pentru împărăţia cerurilor”, pe care o sugerează Matei (19*, 12*) şi pe care Pavel o va dezvolta cu o intensitate puternică în capitolul 7 al Primei Epistole către Corinteni. Pornind tocmai de la acest fapt, Biserica Catolică, deşi nu a eliminat niciodată din sânul ei sacerdoţiul conjugal (încă prezent în anumite Biserici orientale), a propus calea dăruirii prin celibat ca alegerea exemplară pentru sacerdoţiul misionar, după cum am avut ocazia să precizăm, tratând acest subiect specific.

Iisus şi Maria la nunta din Cana

Scena nunţii din Cana oferă, de obicei, ocazia de a preamări căsătoria creştină, binecuvântată de prezenţa lui Cristos. Totuşi, povestirea în sine se mişcă pe o culme din care pleacă şi o dimensiune simbolică, dar din care se dezvoltă şi un versant foarte realist făcut din fapte concrete, precum cele şase amfore de piatră cu o capacitate variabilă cuprinsă între 80 şi 120 de litri, întâmplarea cu vinul care se isprăvise şi mai ales acea replică surprinzătoare a lui Iisus către mama Lui: „Ce ne priveşte pe Mine şi pe tine, femeie? încă n-a venit ceasul Meu”. Aş vrea să ştiu de ce evanghelistul redă această frază atât de dură şi uşor descumpănitoare la adresă Mariei.

Cana este un sat la şase kilometri nord-est de Nazaret, marcat azi de două clopotniţe şi de cupola bisericii franciscane care aminteşte de primul dintre cele şapte „semne” sau minuni despre care vorbeşte Evanghelia după Ioan (2, 1 – 12). Chiar dacă arheologii tind să situeze Cana din Evanghelie într-un alt loc, noi reconstituim, în mod ideal, scena acelei nunţi întocmai pe fundalul sugestiv al acestui sat, locuit acum de arabi. Prezenţa Mariei, la care Ioan nu se referă niciodată cu numele ei, ci cu titlul solemn de „mama lui Iisus”, repetat

de patru ori în fragmentul nostru, are o semnificaţie deosebită, dar şi destul de delicată.

Sfântul Bernard, în al zecelea discurs al său (din timpul octavei Adormirii Maicii Domnului de duminică) aminteşte dialogul mai degrabă sec care are loc între Iisus şi mama Sa, care ar fi fost prezentă la nuntă ca mătuşă a soţului, potrivit liberei reconstituiri a Evangheliilor apocrife. Şi încheie: „Considerând ca fiind a sa ruşinea celorlalţi, n-a reuşit s-o suporte şi nici n-a putut să-l ascundă lui Iisus că vinul se isprăvise. Aspru dojenită de Fiu, ea, blajină şi smerită din fire, nu I-a răspuns, dar nici nu s-a abătut, limitându-se să le ceară slugilor să facă ceea ce El le-ar fi poruncit”. Dar chiar este adevărat că Maria „a fost aspru dojenită de Fiu”?

Aici trebuie să luăm din nou în mână textul Evangheliei, unde se citeşte acest dialog: „Şi sfârşindu-se vinul, a zis mama lui Iisus către El: Nu mai au vin. A zis ei Iisus: *Ti emoî kat soi*, *gunaî*? încă n-a venit ceasul Meu. Mama Lui a zis celor ce slujeau: Faceţi orice vă va spune”(*Ioani*, 3 – 5). Am lăsat în versiunea originală în greacă fraza care i se părea delicată Sfântului Bernard şi atâtor altor cititori şi care a făcut să curgă obişnuitele fluvii de cerneală.

Să începem să descoperim sensul frazei, pornind de la urmă: *gunoi* înseamnă „femeie” Trebuie imediat să spunem că acest mod de adresare nu este un semn de distanţă nepoliticoasă, ci se regăseşte în mod firesc pe buzele lui Cristos (exprimare, de altfel, obişnuită în acele vremuri pentru a se adresa unei femei, inclusiv celor din familie), fiind de asemenea rostit, în a patra Evanghelie, în cazul Mariei şi în scena finală a răstignirii, marcată în întregime de duioşie: „Femeie, iată fiul tău!” (19, 26). Ajunşi aici, se impune să analizăm şi restul frazei.

Este vorba de o replică fundamentală care, luată ca atare, în greacă poate însemna: „Ce (importanţă are) pentru mine şi pentru tine (lipsa vinului)?” în realitate, sensul frazei este diferit şi, la prima vedere, mai dur. De

fapt, expresia reflectă o construcţie semitică, folosită în conversaţii, prezentă în repetate rânduri în Vechiul Testament (*Cartea Judecătorilor* 11, 12; 2 *Regi* 16, 10; 19, 23 şi alte pasaje), dar şi în Noul Testament (*Matei* 8, 29; *Marcu* 1, 24; 5, 7; *Luca* 4, 34; 8, 28), a cărei semnificaţie ar putea fi, literal vorbind: „Ce este între mine şi tine?”, adică de ce te porţi aşa cu mine? Sau ar putea să însemne: „Ce am eu cu tine?”, „Ce vrei de la mine?”, înţelegându-se că acest fapt nu mă priveşte.

Acum, trebuie să facem imediat observaţia că fraza, prezentă şi altundeva în Evanghelii şi în toată Biblia, dobândeşte o semnificaţie anume în funcţie de tonalitate şi de contextul în care este rostită: ea poate exprima ostilitate şi supărare sau neplăcere, dar şi o simplă eliberare de un angajament. Şi tocmai acesta din urmă este adevăratul sens al expresiei rostite de Iisus. El însuşi ne oferă explicaţia prin următoarea frază: „Încă n-a venit ceasul Meu”. Cu primul răspuns fundamental, un fel de formulă fixă, Cristos s-a eschivat în faţa cererii mamei sale, însă doar pentru a indica condiţia absolut necesară a intervenţiei sale, aceea a „ceasului” Său, cum apare în a doua frază.

În Evanghelia după Ioan, „ceasul” este marele moment al morţii şi al învierii lui Cristos, adică al glorificării sale, izvor de mântuire pentru umanitate. Gestul, pe care şi Iisus îl va face (iar Maria este sigură de acest lucru: „Faceţi orice vă va spune”), nu trebuie citit atunci ca un simplu răspuns la o nevoie materială imediată, lipsa de vin. Cristos vrea, în schimb, să fie interpretat ca un „semn” mai înalt, un fel de arătător îndreptat spre un înţeles mai bogat, acela al mântuirii („ceasul”).

Iar această semnificaţie trebuie descoperită prin valoarea simbolică a vinului şi a ospăţului nupţial, care în tradiţia biblică sunt o imagine a epocii mesianice (a se citi, de exemplu, *Isaia* 25, 6). Iudaismul însuşi visa momentul venirii lui Iisus: atunci fiecare vie va avea o mie de mlădiţe,

fiecare mlădiţă va avea o mie de ciorchini, fiecare ciorchine o mie de boabe, fiecare bob va produce 460 de litri de vin! Astfel, este clar mesajul acestei scene. Iisus nu săvârşeşte o minune pentru a rezolva o simplă neînţelegere familială, ci înfăptuieşte un „semn” mesianic, arătându-se ca Mesia care oferă „vinul bun” şi „cel din urmă”, adică mântuirea deplină prin moartea şi glorificarea Lui („ceasul”).

„Cine este acesta, Fiul Omului?”

Este destul de curios că Iisus, în timpul vieţii sale publice, vorbeşte despre El la persoana a treia în multe afirmaţii din Evanghelie, numindu-se „Fiul Omvdux. Citind acele pasaje, se vede destul de clar că nu se referea la o altă persoană, ci la El însuşi. Acum, dacă socotim fraza ca atare, înseamnă pur şi simplu „om”, însă e limpede că Iisus îi atribuie o oarecare solemnitate. N-am putea oare explica mai bine această curiozitate, justificând astfel o alegere care cu siguranţă nu era întâmplătoare nici pentru Iisus, nici pentru Biserica originară?

Să începem cu câteva observaţii statistice. Conform Evangheliilor, titlul de „Fiu al Omului” se repetă de 82 de ori (69 în Evangheliile Sinoptice, adică cele după Matei, Marcu, Luca, şi de 13 ori în Ioan). În restul Noului Testament, este prezentă în chip absolut marginal. În timpul depoziţiei sale în faţa Sinedriului, Ştefan mărturiseşte că vede „cerurile deschise, şi pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (*Faptele Apostolilor* 7, 56), în timp ce în Apocalipsa apare de două ori în gloria celestă „Cineva asemenea cu Fiul Omului”, identificat cu Cristos judecător şi Domn al istoriei (1, 13 şi 14, 14).

Prin urmare, Evangheliile sunt cele care-L fac pe Iisus să-şi atribuie în mod constant acest titlu. Singurele două excepţii confirmă de fapt regula. Astfel, în Evanghelia după Ioan, la un moment dat, mulţimea îi răspunde lui Iisus citând vorbele Sale: „Şi cum zici Tu că Fiul Omului trebuie să fie înălţat? Cine este acesta, Fiul Omului?” (12, 34). De fapt, mulţimea care îl asculta pe Iisus pune aceeaşi

întrebare ca interlocutorul nostru. Apoi, într-un pasaj din Luca (24, 6 – 7) îngerii sunt cei care repetă cuvintele lui Iisus: „Aduceţi-vă aminte cum v-a vorbit, fiind încă în Galileea, zicând că Fiul Omului trebuie să fie dat în mâinile oamenilor păcătoşi şi să fie răstignit, iar a treia zi să învie”.

Prin urmare, am putea afirma că titlul de „Fiu al omului” este folosit în Evanghelii exclusiv de Cristos şi, examinând şi mai amănunţit datele, în trei contexte precise. Primul, atunci când Iisus vrea să-şi preamărească puterea şi misiunea prezente: „Dar, ca să ştiţi că putere are Fiul Omului a ierta păcatele pe pământ, a zis slăbănogului: Zic ţie: Scoală-te, ia-ţi patul şi mergi la casa ta” (*Marcu* 2, 10-u). O a doua serie de afirmaţii se referă la patimile, moartea şi gloria viitoare cu care Fiul omului se va confrunta. Este vorba de aşa-zisele „prevestiri ale patimilor” (a se vedea, de exemplu, *Marcu 8*, 31; 9, 31; 10, 33). În sfârşit, Fiul omului este descris în funcţia sa de judecător de pe urmă, venit să pecetluiască istoria: „Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, şi toţi sfinţii îngeri cu El, atunci va şedea pe tronul slavei Sale. Şi se vor aduna înaintea Lui toate neamurile…” (*Matei* 25, 31 – 32). Ajunşi aici, putem răspunde la întrebarea pe care mulţimea I-o adresase deja lui Iisus: „Cine este acesta, Fiul Omului?”, atât de glorios şi atât de umilit?

Literal vorbind, locuţiunea, atât de dragă profetului Iezechiel – în ebraică *ben – Adam* –, înseamnă doar „om” şi, în multe cazuri, este echivalentă cu un simplu „eu”. Dar, în secolul al II-lea a. Ch., apare un text biblic de natură apocaliptică, cartea lui Daniel, care introduce un nou sens al expresiei, aplicând-o unui personaj misterios: „Iată că pe norii cerurilor venea cineva ca Fiul Omului şi El a înaintat până la Cel vechi de zile, şi a fost dus în faţa Lui. Şi Lui I s-a dat stăpânirea, slava şi împărăţia, şi toate popoarele, neamurile şi limbile îi slujeau Lui. Stăpânirea Lui este veşnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăţia Lui nu va fi nimicită niciodată” (7, 13 – 15).

Cine este acest „Fiu al omului” (în aramaică, limba în care este scrisă această parte a cărţii lui Daniel, *bar-enash*)? Pentru profet poate că este Israelul cel drept şi persecutat care este chemat să împărtăşească gloria şi suveranitatea divină. Totuşi, pornind tocmai de la vremurile în care trăia Iisus, iudaismul a văzut în această figură caracteristicile unui Mesia foarte important: El este efectiv „ridicat” aproape la nivelul lui Dumnezeu şi are o putere cosmică şi istorică universală, întocmai cum este cea divină.

Se ştie că iudaismul îl consideră pe Mesia drept un descendent al lui David, legat de istorie, ultimul trimis al lui Dumnezeu, însă n-a ajuns niciodată să-l confere prerogative atât de semnificative. Prin urmare, atribuindu-şi acest titlu, Iisus nu putea să nu stârnească reacţii vehemente mai ales din partea autorităţii iudaice, aşa cum o demonstrează acuzaţia de blasfemie adusă Lui de marele preot Caiafa, în urma afirmaţiei lui Iisus: „De acum veţi vedea pe Fiul Omului şezând de-a dreapta puterii şi venind pe norii cerului” (*Matei* 26, 64).

Un titlu la prima vedere neutru, care însă, tocmai prin interpretarea mesianică deosebită primită, a devenit, prin rostirea lui de către Iisus, un mod de a-l indica misiunea supremă. Este posibil ca teologia ulterioară, îndeosebi cea a lui Pavel, să fi preferat să recurgă la alte formule mai clare pentru creştinii greci (de exemplu, *Kyrios*, „Domnul”, „Fiul lui Dumnezeu”), abandonând locuţiunea „Fiu al omului” îndrăgită de Iisus şi expresie a conştiinţei identităţii şi misiunii Sale.

Împărăţia lui Dumnezeu este deja printre noi?

În Evanghelia după Marcu, în primul verset din capitolul 9, Iisus e pus să rostească următoarele vorbe: „Adevărat grăiesc vouă că sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea împărăţia lui Dumnezeu, venind întru putere”. După părerea mea, această frază, simplă şi crudă, este decisivă şi confirmă teza potrivit căreia Iisus era un apocaliptic, ferm convins

de iminenta conflagraţie finală a istoriei. Apoi însă, totul a mers cum a mers, iar evangheliştii au trudit să salveze ceea ce se putea salva, adică doctrina morală a învăţătorului. Cert este că ne descumpăneşte faptul că au păstrat şi acea frază atât de contraproductivă.

Fraza evanghelică de la care porneşte interlocutorul nostru (*Marcu* 9, 1) este preluată şi de ceilalţi doi evanghelişti sinoptici, cu câteva variante. Aproape identică este formula lui Luca: „Cu adevărat însă vă spun vouă: Sunt unii, dintre cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea împărăţia lui Dumnezeu” (9, 27). Mult mai evidentă în sens cristologic este cea a lui Matei: „Adevărat grăiesc vouă: Sunt unii din cei ce stau aici care nu vor gusta moartea până nu vor vedea pe Fiul Omului venind în împărăţia Sa” (16, 28).

Pentru a putea explica înţelesul pur al acestei fraze, care la prima vedere pare să confirme teza tuturor celor care-L consideră pe Iisus un simplu predicator apocaliptic, sunt necesare însă anumite considerente de ordin contextual general. Să începem de la cercul cel mai amplu. Cum bine ştim şi am spus în repetate rânduri, Evangheliile sunt un gen literar de sine stătător care împleteşte istoria şi interpretarea teologică (se vorbeşte tehnic de *kerygma*, „vestire”). Astfel, nu ne aflăm în prezenţa nici a unui manual de istorie, nici a unei dări de seamă sau proces-verbal al spuselor şi faptelor din viaţa lui Cristos. Vorbe şi întâmplări, deşi culese prin intermediul unei urmăriri „cu de-amănuntul de la început” (a se vedea *Luca* 1, 3), sunt supuse unei interpretări de natură teologică, adică sunt citite din perspectiva experienţei pascale, trăită de prima comunitate de creştini şi actualizată în funcţie de nevoile aceleiaşi Biserici creştine originare.

Un alt cerc mai restrâns care trebuie identificat este cel al „împărăţiei lui Dumnezeu”, categorie de bază a propovăduirii lui Iisus, deja dedusă din Vechiul Testament. „Împărăţia” este o metaforă ce indică proiectul transcendent şi etern al lui Dumnezeu în privinţa istoriei.

Cristos afirmă că a venit să-l dezvăluie şi să-l pună în practică. Acum, întrucât „împărăţia" este transcendentă şi eternă, prin natura sa ea e perfectă şi desăvârşită, însă, tocmai pentru că trebuie să se integreze în istorie, care este timp în evoluţie, aceasta are un „înainte", un „după" şi o dezvoltare proprie. Eternă fiind, este „punctuală", este deja „acum"; ca realitate istorică, încă trebuie să se împlinească. Iată de ce asistăm în Evanghelii la o oscilaţie ciudată a timpurilor pentru realizarea „împărăţiei", oscilaţie care a dat naştere şi unor concepţii antitetice (apocaliptice sau istoriciste) în aceeaşi primă comunitate creştină.

Astfel, în a patra Evanghelie, împărăţia lui Dumnezeu este deja prezentă şi desăvârşită acum, în Cristos, pentru care „cel ce nu crede a şi fost judecat" (în greacă avem un perfectiv: *Ioan* 3, 18). Chiar Evangheliile sinoptice, pe de o parte, anunţă, în aşa-zisele „cuvântări escatologice" (*Matei* 24 – 25; *Marcu* 13; *Luca* 21) venirea împărăţiei lui Dumnezeu în viitor; pe de altă parte, nu ezită să redea fraze de-ale lui Iisus de această natură: „Iar dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi împărăţia lui Dumnezeu" (*Matei* 12, 28); „Şi nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" (*Luca* 17, 21). Este evident că aceste fraze (şi multe alte indicii prezente până şi în „cuvântările escatologice" citate) sunt într-o antiteză aparentă cu pasajul din Marcu evocat de interlocutorul nostru.

Ajunşi aici, trebuie să ne concentrăm tocmai pe acel text. S-au încercat diferite explicaţii: Iisus face aluzie la viitoarea epifanie glorioasă a Schimbării la Faţă sau a învierii sau la distrugerea Ierusalimului – toate semne explicite şi „vizibile" ale venirii împărăţiei lui Dumnezeu în istorie. În realitate, la bază există tocmai conceptul de „împărăţie" care, prin natura sa, este deja „acum" în deplinătatea sa eternă, întrupată în Cristos, după cum ne spune însăşi fraza lui Matei. Şi totuşi, împărăţia trebuie

încă aşteptată în viitorul istoriei, cum sugerează celelalte texte. Aceasta este în general ideea pe care ne-o oferă Cristos din Evanghelii. Era însă şi ideea lui Iisus cel istoric? Privitor la această întrebare, cercetarea exegetică se orientează către un răspuns în linii mari pozitiv, deşi este cert că textul Evangheliilor reflectă deopotrivă, şi mai ales, interpretarea Bisericii de la originile creştinismului asupra realităţii complexe a împărăţiei lui Dumnezeu (sau a Cerurilor, cum preferă să scrie Matei, folosind un eufemism pentru a evita numele divin în semn de respect, potrivit tradiţiei iudaice).

„Pâinea noastră cea spre fiinţă dă-ne-o nouă astăzi”.

Tatăl Nostru este rugăciunea creştină prin excelenţă şi merită să fie aprofundată, ţinând seama de faptul că avem două versiuni ale acesteia, în principiu similare, chiar dacă nu identice: cea a lui Matei în Predica de pe munte (6, 9 – 13) şi cea a lui Luca (11, 2 – 4), situată într-un loc neprecizat, în timpul călătoriei lui Iisus spre Ierusalim. Cum se explică această variaţie? Şi, mai ales, ce înseamnă cu exactitate invocaţia: „Pâinea noastră cea spre fiinţă dă-ne-o nouă astăzi? Am citit că, de fapt, aceasta este subiect al multor interpretări, începem cu prima întrebare, referitoare la cele două redactări ale rugăciunii *Tatăl Nostru* (după Matei) sau pur şi simplu a *Tatălui*, adică *Abba* într-o posibilă aramaică originală supravieţuită în greaca din Evanghelii (în Luca). În această dualitate se regăseşte o confirmare ulterioară a genului aparte al Evangheliilor, care păstrează substanţa mesajului lui Iisus „cel istoric”, realizând însă o actualizare a acestuia potrivit noilor contexte în care acele vorbe sau întâmplări au fost transmise, după cum am avut ocazia să repetăm deseori. Versiunea lui Matei este cea mai cunoscută şi cea mai folosită şi în zilele noastre în timpul oficierii liturghiilor. Este cea mai solemnă, structurată într-o septenarie de invocaţii, şi pare să reflecte mai mult, în formularea diferitelor invocaţii, forma rugăciunii originare. Printre altele, reproduce elemente nu doar din Vechiul Testament,

dar şi iudaice, îndeosebi cele dintr-o rugăciune aramaică, *Kaddish*-ul, folosit şi astăzi de ebraism, care începe astfel: „Fie cinstit şi slăvit numele Său măreţ în lumea pe care El a creat-o după voia Sa. Vie împărăţia Sa în timpul vieţii noastre şi a zilelor noastre…”

Textul redat de Luca este, în schimb, construit doar din cinci invocaţii, formulate într-un limbaj mai recent şi adaptat cititorilor evanghelistului. Totuşi, schema generală a rugăciunii dă impresia că o reflectă mai bine pe cea originară, propusă de Iisus, precum localizarea topografică nedeterminată. Într-adevăr, celelalte două invocaţii adăugate de Matei („Facă-se voia Ta…” şi „Izbăveşte-ne de cel rău”) par completări datorate folosirii liturgice a rugăciunii *Tatăl Nostru* în cadrul Bisericii originare, în mod similar, includerea în Predica de pe munte corespunde alegerii evanghelistului Matei de a aduna în această mare intervenţie unitară învăţături şi vorbe rostite de Iisus în contexte diferite.

Înainte de a trece la a doua întrebare care ne-a fost pusă, sugerăm o posibilă versiune în ebraica biblică a celor şapte invocaţii din *Tatăl Nostru* (după Matei), potrivit unei transcrieri aproximative care poate fi citită şi de cine nu cunoaşte ebraica (amintim că litera s corespunde lui *ş*).

Avinu sebbassamâjim, jitqaddis semeka tavo malkuteka, je aseh rezoneka ka aser bassamâjim ken ba arez.

Lahmenu al-haqqijjum ten lânu hajjdm, umhol lânu hovotenu ka aser nu mohalim levaale hovotenu, ve ăl-tevienu lide nissajon ellă hazzilenu mera.

Ca întotdeauna, pentru o corectă interpretare a unui pasaj, care să evite libere elucubraţii sau alegorii, este necesar să pornim de la text şi să ţinem cont de context. Cuvintele invocaţiei din *Tatăl Nostru*, citată de interlocutorul nostru, „Pâinea noastră cea spre fiinţă dă-ne-o nouă astăzi”, prezintă doi termeni fundamentali. Primul este „pâinea” (în greacă *artos*), subiect principal al rugăminţii. Or, este uşor de demonstrat că în Biblie

cuvântul „pâine” este un simbol pentru a indica, în mod universal, hrana necesară supravieţuirii: „În sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta”, aminteşte Dumnezeu omului păcătos în Facerea (3, 19). Şi Iacob, tot în Facerea (28, 20), sintetizează cât de important este pentru viaţă să avem „pâine să mâncăm” şi „haine să îmbrăcăm”, realităţi „date de Dumnezeu”. Psalmul 145, ce conţine un fel de litanie de douăsprezece definiţii care descriu comportamentele divine, pune pe locul patru „hrana dată de Dumnezeu celor flămânzi”, ca să nu moară (v. 7).

Celălalt termen, mai dificil, este adjectivul grec care însoţeşte „pâinea”, *epiousios*. Este vorba de un cuvânt care lipseşte din greaca vorbită în timpul Evangheliilor, prezent doar în anumite papirusuri folosite în rândul poporului mai târziu. La nivel filologic, cuvântul ar putea avea la bază două rădăcini verbale (pe lângă prepoziţia greacă *epi*). Fie derivă de la verbul *einai*, „a fi”, şi atunci ar indica hrana care este „necesară, esenţială” pentru a trăi, iar *epi* ar avea înţeles de destinaţie, o pâine pentru nevoie. Fie se recurge la verbul *ierni*, „a veni”, şi în acest caz ar însemna hrana care „survine”, adică viitoare, făcând referire la întreaga perioadă a existenţei şi poate şi la escatologie, adică la plenitudinea finală a vieţii, în spirit şi în mântuire.

Ajunşi aici, contextul este hotărâtor. Fraza, de fapt, conţine un alt cuvânt semnificativ, „astăzi”. Iisus ne-ar invita, astfel, să-l cerem lui Dumnezeu atât cât avem nevoie în prezent şi, prin urmare, cea mai corectă interpretare este tocmai: „dă-ne astăzi pâinea necesară”, cea cotidiană, necesară supravieţuirii, indispensabilă, excluzând, astfel, excesele de bogăţie şi opulenţă. Că aceasta este ideea, o confirmă şi contextul mai amplu al Predicii de pe munte, unde se citeşte: „Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui […] Nu vă îngrijiţi de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei” (*Matei* 6, 33 – 34). Cristos ne invită, prin urmare, să ţinem cont de scara de valori (împărăţia lui Dumnezeu) şi să depăşim obsesia idolatrică

a posesiunii din cauza căreia mereu se vrea mai mult. Deja în Cartea Pildelor, Dumnezeu se ruga astfel: „sărăcie şi bogăţie nu-mi da, ci dă-mi pâinea care-mi este de trebuinţă” (30, 8).

Traducerea literală „suprasubstanţială”, care a fost adoptată de vechea versiune latină, trebuie să ţină cont de datele prezentate până acum. Ea nu poate, aşadar, să redea o semnificaţie străină, interpretând acest termen în sens filosofic grec sau teologic posterior; *ousta*, de fapt, trimite la conceptul metafizic de „substanţă”, necunoscut gândirii ebraice. Astfel, suntem îndreptăţiţi să credem că în acea „pâine” *epiousios*, există şi o nuanţă mai amplă care depăşeşte pâinea materială şi cuprinde oricare dar divin salvator, „necesar” pentru existenţă, în acest sens, Părinţii Bisericii au legat invocaţia de hrana credinţei, şi anume pâinea cuvântului lui Dumnezeu şi a euharistiei (aşa cum se poate citi în *Ioan* 6, 22 – 59, în cuvântarea lui Iisus la Capernaum). Realitatea concretă şi primară a pâinii-hrană ar avea, astfel, funcţia mai amplă de a evoca deplinătatea darurilor împărăţiei lui Dumnezeu, cuvântul divin şi euharistia, care îl alimentează pe creştin pe drumul zilnic al existenţei.

„Nu ne duce” sau „Nu ne lăsa în voia ispitei”?

Noi continuăm să ne rugăm spunând Domnului, în Tatăl Nostru, „nu ne duce pe noi în ispită”, o frază destul de greu de digerat, cel puţin conform limbajului nostru. Revizuirea versiunii oficiale în italiană, în pasajul din Evanghelia după Matei (6, 13), unde se află această invocaţie a rugăciunii învăţate de Iisus, a adoptat traducerea mult mai clară, alegând „nu ne lăsa în voia ispitei”. Este vorba de o acţiune „corectă teologic” sau doar „corectă politic”, pentru a evita numeroasele întrebări ale credincioşilor care nu reuşeau să înţeleagă şi să împărtăşească o frază atât de dură?

În premisă, menţionăm că, deja în primele secole, anumite manuscrise latine cu textul Evangheliilor (de exemplu, Manuscrisul de la Dublin sau cel de la

Rushworth) traduceau: *Ne nos patiaris induci*... „nu ne lăsa să fim duşi...”. Altele, precum Manuscrisul de la Bobium indicat cu litera *k* şi Manuscrisul Colbertin conţineau un text în latină care se poate traduce astfel: „Nu îngădui ca noi să fim duşi în ispită”. Acum noi ne mulţumim să precizăm semnificaţia din textul grec originar care foloseşte expresia *eisenenkes eis peirasmon*, „nu ne duce spre / nu ne arunca în ispită / încercare”. Să pornim de la cuvântul *peirasmos* care include două realităţi diferite.

Există, înainte de toate, „ispita-încercare”, cea la care a fost supus Avraam când „Dumnezeu a încercat pe Avraam”, cerându-i să-l sacrifice pe fiul său Isaac (*Facerea 22*, 1), sau cea care i-a devastat viaţa lui Iacov. Aceasta face parte din experienţa credinţei, purcede de la Dumnezeu, este învăţătură întru credinţă, dedicare şi dragoste pură şi liberă de interese şi dublu scop. Este un act de purificare şi pedagogie. În deşert, Domnul l-a smerit şi l-a pus la încercare pe Israel, „ca să afle ce este în inima [lui] şi de [va] să păzească sau nu poruncile Lui. [...] Domnul Dumnezeul tău te învaţă, cum învaţă un om pe fiul său”, pe poporul său (*Deuterenomul* 8, 2 – 5). În explicaţia pildei semănătorului, Luca atrage atenţia asupra faptului că sămânţa căzută pe piatră îi reprezintă pe cei care ascultă cu bucurie cuvântul lui Dumnezeu, însă „nu au rădăcină; ei cred până la o vreme, iar la o vreme, de încercare se leapădă” (8, 13).

Există, însă, şi un alt *peirasmos*, şi este cel pe care noi îl înţelegem, în mod obişnuit, prin „ispită” sau „capcană”, fiind actul de a-l conduce pe om spre rău, spre răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu şi a legii Sale. Acesta vine de la Satana, ispititorul prin excelenţă, şi nu de la Dumnezeu, cum aminteşte Sfântul

Iacov în Epistola sa: „Nimeni să nu zică, atunci când este ispitit: De la Dumnezeu sunt ispitit, pentru că Dumnezeu nu este ispitit de rele şi El însuşi nu ispiteşte pe nimeni” (1, 13). În faţa ispitei acţionează libertatea umană.

Şi Cristos, ca om adevărat, trăieşte ispita satanică (Matei 4), şi am văzut deja asta într-un răspuns precedent exact pe această temă. Rugămintea din *Tatăl Nostru* îmbrăţişează ambele situaţii. Prima este uşor de înţeles. Tatăl ceresc nu ne abandonează nici atunci când ne pune la încercare şi noi îi cerem să nu ne lase să cădem în descurajare sau răzvrătire în acel moment întunecat. În cazul obiecţiilor, e avut însă în vedere al doilea aspect, cel al ispitei în sens restrâns, iar aici apar problemele.

Înainte de toate, trebuie să amintim că în limbajul simbolic semit se tinde mai mult spre unificare decât spre distingere. Or, o distincţie prea clară între bine şi rău ar putea conduce la o formă de dualism, care ar opune un Dumnezeu al binelui unei divinităţi negative, responsabilă de tot răul din lume. Şi tocmai pentru a se evita această primejdie se caută o asociere atât a binelui, cât şi a răului cu Dumnezeu, astfel încât să i se afirme unicitatea şi puterea absolută. „Eu – zice Domnul în cartea profetului Isaia (45, 7) – întocmesc lumina şi dau chip întunericului, Cel ce sălăşluieşte pacea şi restriştei îi lasă cale: Eu sunt Domnul care fac toate acestea”. Astfel, nu ne mirăm când citim în Cartea a Doua a lui Samuel: „Mânia Domnului s-a aprins iarăşi asupra Israeliţilor, pentru că cineva din ei îndemnase pe David, zicând: Mergi de numără pe Israel şi pe Iuda!” (24, 1). Cuvinte pe care Cartea întâi a Cronicilor, ulterioară şi paralelă, le corectează aşa: „Atunci s-a sculat Satana împotriva lui Israel şi a îndemnat pe David să facă numărătoarea Israeliţilor” (21, 1).

Şi în *Tatăl Nostru* putem auzi ecourile acestei sensibilităţi antice. Domnul este rugat să ne ţină departe de căderea în plasele răului, de cercul magic şi fascinant al păcatului. Noi îl invocăm ca să nu ne lase să intrăm într-o zonă obscură, unde Satana ne ispiteşte, şi ca să nu ne lase să cădem când suntem încercaţi de ispită. Între altele, amintim că presupusul verb aramaic folosit de Iisus admitea nu doar un sens „coercitiv” („nu ne duce pe noi în ispită”), dar şi un sens „permisiv” şi, prin urmare, putea

însemna „nu ne lăsa să cădem în ispită” Dumnezeu nu este doar sprijinul nostru când ne încearcă pentru a face să strălucească credinţa noastră, ci şi ajutorul nostru atunci când suntem expuşi ispitei. Sunt pline de înţeles cuvintele pe care Iisus i le adresează lui Petru în grădina Ghetsimani: „Vegheaţi şi rugaţi-vă, ca să nu cădeţi în ispită” (*Matei* 26, 41).

Să ne referim şi la fraza finală din *Tatăl Nostru*, care este pecetea pozitivă a invocaţiei precedente: „ne izbăveşte de cel rău” şi în acest caz se poate trasa o distincţie. În originalul grecesc, avem de fapt un genitiv care poate deriva dintr-un neutru, *poneron*, „răul”, sau dintr-un masculin, *ponerâs*, „Cel rău”. Şi această ambiguitate poate fi rezolvată, luând în considerare faptul că ambele înţelesuri pot coexista în invocaţia adresată Tatălui. Pe de o parte, I se cere, de fapt, să ne elibereze de orice rău, fie de cel moral, fie de cel fizic, fie de ispită, fie de încercare. Pe de altă parte însă, se insistă pe salvarea de la capcanele pe care Cel rău, adică diavolul, le poate întinde ca să ne facă să cădem în ispită şi păcat. În timpul Cinei celei de Taină, Iisus se adresează lui Petru, spunându-i: „Simone, Simone, iată Satana v-a cerut să vă cearnă ca pe grâu. Iar Eu M-am rugat pentru tine să nu se piardă credinţa ta” (*Luca* 22, 31 – 32). Este o frumoasă reprezentare a ajutorului divin de a „ne izbăvi de cel rău” în sensul deplin al termenului.

Cuvinte contradictorii rostite de Iisus în Evanghelia după Marcu (9, 40), Iisus le spune discipolilor Săi: „Cine nu este împotriva noastră este pentru noi”. În Matei (12, 30) şi Luca (11, 23), Iisus spune în schimb: „Cine nu este cu Mine este împotriva Mea”. Dată fiind diferenţa de înţeles semnificativă a celor două fraze (prima, am spune astăzi, de tip „ecumenic”, a doua de natură „integralistă”), mă întreb:

Unu: se pot însera cele două fraze diferite, după cum pare, în acelaşi context (cei trei evanghelişti se referă la alungarea demonilor), sau nu?

Doi: care din cele două versiuni trebuie considerată, din punct de vedere filologic, mai corectă?

Trei: dacă trebuie considerată mai corectă versiunea lui Marcu (în fond, Evanghelia după Marcu este cea mai veche şi din ea s-au inspirat celelalte Evangheliі sinoptice), ce anume i-a împins pe Matei şi Luca s-o modifice astfel încât să-i schimbe sensul?

La prima vedere, cele două fraze rostite de Cristos sunt diametral opuse şi trebuie să optăm fie pentru una, fie pentru cealaltă, dacă vrem să reconstituim o singură frază autentică formulată de Iisus cel istoric. Interlocutorul nostru, care, cu siguranţă, nu este neştiutor în materie de exegeză, alege versiunea lui Marcu (de altfel, mai „îndrăgită" în zilele noastre pentru natura sa „ecumenică"), aducând drept argument faptul, acceptat de acum cu seninătate de toţi, că Evanghelia după Marcu este cea mai veche şi sursa celorlalte două Evangheliі sinoptice, cea după Matei şi Luca. Prin urmare, ne-ar rămâne doar să explicăm motivul pentru care ultimii doi evanghelişti au făcut această modificare. Anumiţi cercetători sunt de părere că varianta nouă a frazei oferită de Matei şi Luca este expresia unei Biserici originare „invidioase pe începuturile ortodoxiei", preocupată să-şi definească validarea propriului mesaj şi perimetrul identităţii sale faţă de comunitatea iudaică şi cea păgână.

În realitate, lucrurile sunt ceva mai complexe. În primul rând, suntem imediat surprinşi de fraza dură şi polemică din versiunea lui Matei şi Luca: „Cine nu este cu Mine este împotriva Mea". Aceasta, din motive pe care nu le putem prezenta aici, este considerată de exegeţi ca aparţinând aşa-zisei „Surse Q" (de la cuvântul german *Quelle*, „sursă"). Era vorba de un posibil document vechi, creştin, care conţinea vorbe, pilde şi cuvântări rostite de Iisus, compus în aramaică şi apoi tradus în greacă, existând înaintea Evangheliilor canonice şi fiind folosit de Matei şi Luca ca sursă pentru redactarea scrierilor lor (împreună cu Evanghelia după Marcu, deja existentă). Deci

ne aflăm în faţa unei fraze antice a lui Cristos cel istoric, şi nu a unei libere rescrieri a Bisericii originare. Ajunşi aici, am putea să tragem concluzia, aşa cum fac unii cercetători ai Evangheliilor, că dacă cele două fraze îi sunt atribuite lui Iisus cel istoric, atunci se percep două atitudini contradictorii, una de deschidere şi alta de închidere.

În rest, ştim, de exemplu, că atitudinea lui Iisus cel istoric faţă de păgâni şi non-evrei, conform Evangheliilor, era diferită, oscilând între respingere („Nu sunt trimis decât către oile cele pierdute ale casei lui Israel”, *Matei* 15, 24) şi exaltare (centurionul din Capernaum, *Matei* 8, 5 – 13 şi *Luca* 7, 1 – 10, sau pilda bunului samaritean, *Luca* 10, 30 – 35). În acel caz însă, reuşim să întrevedem clar şi să reconstituim în Evanghelii linia evolutivă pozitivă. În ceea ce priveşte, în schimb, cele două *loghia* sau fraze rostite de Cristos acum în discuţie, tensiunea este puternică. O soluţie în favoarea compatibilităţii celor două fraze este totuşi posibilă, ba chiar necesară. Hotărâtor este de fapt contextul care, după cum este evident, atribuie frazelor autentica semnificaţie care, odată extrapolate, îşi pierd valoarea de adevăr şi pertinenţa.

Prin urmare, în cazul prezentat de Marcu, apostolul Ioan îi aduce la cunoştinţă lui Iisus existenţa unui exorcist străin comunităţii creştine, care acţiona împotriva răului satanic în numele lui Cristos: „L-am oprit, pentru că nu merge după noi”, explică apostolul într-o atitudine de autoapărare şi închidere integralistă (*Marcu* 9, 38). Iar Iisus reacţionează tocmai cu acea frază de mare deschidere în faţa binelui, oriunde s-ar manifesta: „Cine nu este împotriva noastră este pentru noi” (*Marcu* 9, 40), frază care, între altele, reflectă un proverb răspândit (folosit şi în lumea romană, aşa cum ne demonstrează Cicero în Pro *Liqario* 33).

În Evangheliile după Matei şi Luca, în schimb, contextul noii fraze este cu totul diferit. Este vorba, de fapt, de lupta împotriva Celui rău pe care Iisus o duce cu putere şi care este, în mod voit, deformată de farisei. În

acest caz trebuie să ne aliniem deschis de partea cui, precum Cristos, a ales să combată răul: „Cine nu este cu Mine este împotriva Mea şi cine nu adună cu Mine risipeşte” (v. *Matei* 12, 24 – 30). Este clar, acum, că ambele fraze sunt logice, şi nu contradictorii, şi că ambele corespund unor finalităţi şi contexte diferite şi divergente.

Iisus era în favoarea pedepsei cu moartea?

Poate că suntem influenţaţi de cultura iluministă, bazată pe toleranţă, qata, în cele din urmă, să se adapteze la un relativism sau o indiferenţă ce se poate transforma în complicitate. Iisus, în schimb, nu este atât de tolerant şi „blând şi blajin”, dacă într-un anumit pasaj din Evanghelie îndeamnă la aplicarea pedepsei cu moartea şi celor care nu sunt asasini, cel puţin în cazul pedofiliei (sau altceva asemănător). De fapt, afirmă fără prea multe ezitări: „Iar cine va sminti pe unul dintre-aceştia mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să i se atârne de gât o piatră mare de moară şi să fie afundat în adâncul mării” (Matei 18, 6). În ciuda oricărei permisivităţi şi a oricăror garanţii excesive!

Trebuie s-o spunem încă o dată: pericolele pe care le presupune o lectură literală a Sfintelor Scripturi din fiecare religie sunt numeroase şi stau mereu la pândă. Astfel, interlocutorul nostru bănuieşte că în spatele frazei lui Iisus: „Iar cine va sminti pe unul dintre-aceştia mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să i se atârne de gât o piatră mare de moară şi să fie afundat în adâncul mării”, în Marcu (9, 42), Matei (18, 6) şi Luca (17, 2), se ascunde o invitaţie la aplicarea „pedepsei cu moartea şi pentru cei care nu sunt asasini”. În realitate, cum de mult timp se învaţă, fiecare limbaj adoptă anumite canoane de comunicare (aşa-zisele „genuri literare”) care cer să fie interpretate pentru a se înţelege ce vor acestea să spună cu adevărat, astfel încât să se evite echivocuri sau neînţelegeri.

Se ştie foarte bine că Iisus, ca toată Biblia de altfel, foloseşte un limbaj simbolic legat de cultura semitică a

vremurilor sale. Acesta are formule expresive, imagini, simboluri diferite de ale noastre şi care trebuie, prin urmare, să fie înţelese şi interpretate. În fragmentul în discuţie, el vorbeşte nu atât despre copii (în greaca *paidion*) – la care se şi face referire în context, dar ca embleme ale încrederii pure şi senine –, cât de „aceştia mici" (în greacă *mikros*), o categorie care nu ţine de starea civilă, ci este una existenţială. Chiar se spune în mod explicit „aceştia mici care cred". Se referă aproape sigur la cei care sunt slabi în credinţă, mici în a crede şi care încă trebuie să crească (prin urmare nu este vorba de ruşinea execrabilă şi infamă a pedofiliei).

E uşor ca un frate care se simte mai sigur de credinţa lui să-i poată, cu superficialitate sau răutate, împinge la păcat pe „aceşti mici". Aici e folosit, de fapt, cuvântul „scandal", care în greacă desemnează literal piatra sau capcana ce face vânatul să se poticnească în timpul vânătorii. Şi Sfântul Pavel, scriind întâia Epistola către Corinteni (8, 7 – 13) şi Epistola către Romani (14, 1 – 13, 6), se confruntă cu această problemă, făcând apel la compasiune şi răbdare: „Primiţi-l pe cel slab în credinţă fără să-i judecaţi gândurile" (*Romani* 14, 1). împotriva celor care, în schimb, îşi îndeamnă în mod conştient la păcat fratele, „mic" în credinţă, Cristos rosteşte un fel de blestem, exprimându-l printr-o imagine nuanţată şi vehementă, împrumutată din lumea în care trăia şi din obiceiurile ei.

Este vorba de aşa-zisul *katapontismâs*, adică de execuţia vinovaţilor prin înec, practicată la romani. împăratul Augustus a ordonat ca preceptorul şi servitorii fiului său Gaius, cel puţin potrivit istoricului roman Suetoniu (*Viaţa lui Augustus* 67), să fie executaţi prin înec, în timp ce un alt istoric, evreul Iosephus Flavius (*Antichităţi iudaice XIV*, 13, 10), menţiona cazul galileenilor rebeli care i-au înecat în lacul Tiberiada pe anumiţi susţinători ai lui Irod. Iisus, care a propovăduit dragostea şi iertarea duşmanilor, cu siguranţă nu poate

sugera o astfel de execuţie capitală macabră sau sinuciderea. Dar El nu se abţine de la a denunţa răul şi recurge la acea imagine pentru a indica gravitatea vinei celui ce-l va face să păcătuiască pe fratele slab în credinţă. E un mod simbolic viguros, caracteristic limbajului oriental care iubeşte nuanţele puternice şi patimile aprinse, pentru a aminti de judecata divină severă faţă de un act considerat grav.

Ideea de a lega de gât piatra de moară cu o gaură prin care să treacă bara pe care măgarul ar fi trebuit s-o învârtă, obiect cunoscut şi din descoperirile arheologice, devine astfel un semn al pedepsei apăsătoare ce planează asupra celui care „va face să păcătuiască”. Ba chiar, aşa cum scrie un exeget, Simon Legasse, „soarta teribilă a înecatului cu piatra de moară la gât este puţin lucru în comparaţie cu ceea ce-l aşteaptă la Judecata de Apoi a Domnului pe cel care a provocat căderea în păcat”.

„Îţi voi da cheile împărăţiei cerurilor”.

Mă lasă perplex exegeza lui Matei 16, 18 – 19, n care» voi zidi

Biserica Mea” şi acel „îţi voi da cheile”, prin care totul pe pământ va fi, precum în ceruri, „legat” sau „dezlegat”, nu definesc doar o instituţie istorică cu o precizie formală surprinzătoare pentru vremurile lui Iisus, ci trasează şi un statut juridic al conducătorului ei cu o perfectă formulare juridică romană. Ne aflăm în prezenţa unei elaborări redacţionale care trebuie pusă pe seama intereselor comunităţii din Ierusalim a primelor decenii? Sau a celor ale Bisericii Romane, de la sfârşitul secolului al IV-lea, cu Papa Damasus care încerca să-i dea un fundament juridic şi politic, pe lângă cel ecleziastic?

S-a adunat o bibliografie nesfârşită pe marginea textului referitor la Petru din Evanghelia după Matei: „Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile [în sensul de puteri] iadului nu o vor birui. Şi îţi voi da cheile împărăţiei cerurilor şi orice vei lega pe pământ va fi legat în ceruri, şi orice vei dezlega pe

pământvafidezlegatşiânceruri” (16, 18 – 19). Ne vom mulţumi, prin urmare, cu un singur considerent istorico-critic privitor la originea pasajului. Sunt necesare două premise, înainte de toate, trebuie precizat încă o dată că Evangheliile nu sunt nici procese-verbale ale spuselor lui Iisus, nici lucrări istorice. Cu siguranţă, ele relatează cele întâmplate, dar interpretează datele sau vorbele dintr-o perspectivă teologico-pastorală. Cealaltă observaţie este legată de Matei. El este evanghelistul cel mai atent la dimensiunea ecleziastică şi, în aceeaşi măsură, este adevărat că e singurul care foloseşte aici (16, 18) şi într-un alt pasaj (18, 17) cuvântul *ekklesia*, termen ignorat de ceilalţi evanghelişti şi care poate fi, prin urmare, rodul „redactării”.

sale a afirmaţiei lui Iisus.

Acum, conform celor afirmate de interlocutorul nostru, textul referitor la Petru pare să dezvăluie la prima vedere „o precizie formală surprinzătoare pentru vremurile lui Iisus, trasând un statut juridic cu o perfectă formulare juridică romană”. Prin urmare, ne aflăm oare în prezenţa unei false declaraţii a Bisericii originare, atribuită în mod artificial şi apologetic lui Iisus, pentru a justifica „legal” şi „cu o formulare juridică romană” întâietatea lui Petru? Sau avem de-a face cu o elaborare interpretativă şi pastorală de tip ecleziastic, dar bazată pe o afirmaţie a lui Iisus cel istoric?

Ambele ipoteze au avut susţinători înverşunaţi. Aş vrea doar să atrag atenţia asupra unui element incontestabil care, după părerea mea, favorizează în mod critic cea de-a doua ipoteză. Pasajul denotă un fond semitic clar, înscriindu-se nu limbajului juridic greco-roman contemporan sau ecleziastic posterior, ci celui biblico-iudaic, justificând cel puţin o presupunere referitoare la vechimea textului. Există numele aramaic *Kepha*, „piatră”, atribuit lui Simon, care nu cere în fraza originală schimbarea genului aşa cum se întâmplă în greacă (*Pâros* /

pâra). Întrucât este folosit în mod predominant tocmai de Sfântul Pavel, numele sugerează o origine legată direct de Iisus. Ştim, de fapt, că raportul dintre cei doi apostoli a fost şi conflictual, şi totuşi Pavel îi recunoaşte lui Petru-Chefa funcţia specifică de a fi un „stâlp" al Bisericii (alături de Iacov şi Ioan) (*Galateni* 2, 1 – 14). Formula „porţile iadului" este elenizarea sintagmei ebraice „porţile morţii", fapt amplu demonstrat de literatura biblică şi iudaică. Imaginea „cheilor" reprezintă simbolul biblic al autorităţii şi responsabilităţii; este faimos un pasaj din Isaia (22, 22) referitor la o schimbare de putere la vârful regatului lui Ezechia (secolele VIII-VII a. Ch.) prin înlocuirea unui vizir („Şi îi voi pune pe umeri cheile casei lui David: şi dacă el va deschide, nimeni nu va închide, şi dacă va închide el, nimeni nu va deschide"). Observăm, în plus, că în context (*Matei* 16, 17) există formula „trup şi sânge", care este întru totul semitică, indicând realitatea caducă a umanităţii: „Fericit eşti Simone, fiul lui Iona că nu trup şi sânge ţi-au descoperit ţie aceasta..."

Dar să ne întoarcem la binomul juridic „a lega şi a dezlega" (reluat şi în Matei 18, 18 pentru întregul grup al apostolilor). La baza lui se află un uz lingvistic iudaico-rabinic comun, amplu documentat; *asar* şi *shera* în aramaică (în ebraică *asar* şi *hitir*) indică aplicarea şi anularea unei excomunicări de către sinagogă, dar au şi un înţeles mai degrabă „magistral" decât disciplinar, întrucât pot însemna „a interzice şi a permite", desemnând un comportament în funcţie de legea interpretată în mod autoritar. În aşa-zisul „Document esenian" din Damasc, de exemplu, responsabilul poate „dezlega toate obligaţiile care (în constrâng" pe membrii acelei comunităţi speciale, probabil prezentă şi la Qumran (13, 10). Istoricul iudaic Iosephus Flavius recunoştea că, în secolul I a. Ch., fariseii aveau „posibilitatea de a dezlega şi de a lega", *luein* şi *desmein*, dat fiind că el scrie în greacă (*Războiul iudaic* 1, 5, 2, nr. 111). Binomul este reluat şi de a patra Evanghelie pentru grupul apostolilor cu varianta sinonimică *afiemi* /

kratein, „a ierta şi a ţine” păcatele (*Ioan* 20, 23).

În concluzie, este cert că pentru toate Evangheliile figura lui Petru se bucură de întâietate. De pildă, este întotdeauna primul în lista celor doisprezece şi este numele cel mai citat în întreg Noul Testament, după cel al lui Iisus. În plus, lui îi încredinţează Cristos misiunea de a paşte turma credincioşilor (*Ioan* 21, 15 – 17). Toate acestea nu pot fi legate decât de o alegere a lui Iisus cel istoric. Referitor la o definiţie mai punctuală a acestei întâietăţi, pasajul din Matei oferă o indicaţie clară: bineînţeles, s-ar putea ca fraza să fi fost formulată pe baza unei practici ecleziastice primitive, însă aceasta îşi are rădăcinile într-o afirmaţie, poate în aramaică, a lui Iisus însuşi. El îi deleagă lui Petru o misiune care, după cum s-a spus, nu este doar disciplinară, ci şi de propovăduire competentă şi de mântuire.

Petru, martir la Roma?

Toţi cei care vizitează Roma se grăbesc să meargă la Bazilica Sfântul Petru şi, chiar dacă nu intră în zona arheologică care se află sub aceasta, ştiu că apostolul a murit ca martir în capitala Imperiului, probabil în timpul persecuţiei lui Nero. Dar pe ce se bazează o asemenea certitudine, dacă în Noul Testament nu se spune nimic despre acest lucru, deşi Petru este personajul cel mai citat după Iisus Cristos? Există cel puţin o posibilitate de a justifica această tradiţie atât de consolidată, cu câteva aluzii prezente în Sfintele Scripturi ale creştinătăţii?

Vom răspunde treptat, cu convingerea că suntem în faţa unei teme care ar impune neapărat o analiză documentară şi istorică vastă. Punctul de plecare este într-un fragment aluziv care pecetluieşte Evanghelia după Ioan. În el, Iisus anunţă destinul viitor al lui Petru, căruia tocmai i-a încredinţat misiunea de a „paşte mieii / oile” turmei lui Cristos: „când vei îmbătrâni, vei întinde mâinile tale şi altul te va încinge şi te va duce unde nu voieşti” (21, 18). Expresia „a întinde mâinile” pare că face aluzie la practica crucificării care era, printre altele, precedată de

faptul că cel condamnat ducea bârna transversală a crucii cu mâinile legate de ea, înainte de a-i fi bătute în cuie odată ajunşi la locul supliciului.

Oricum ar fi, fapt este că fraza e urmată de un comentariu explicit al evanghelistului care atestă un lucru cunoscut cititorilor săi: „aceasta a zis-o, însemnând cu ce fel de moarte vapreaslăvi [Petru] pe Dumnezeu” (21, 19), frază pe care Ioan o folosise deja pentru aceeaşi moarte pe cruce a lui Cristos (12, 32 – 33). Prin urmare, Petru a murit ca martir, iar apelul final al lui Cristos, „Urmează Mie”, confirmă că discipolul trebuia să-şi poarte crucea pe calea dăruirii sacrificiale, potrivit faimosului avertisment: „Cel ce nu-şi ia crucea lui şi nu-Mi urmează nu este vrednic de Mine” (*Matei* 10, 38). Acum trebuie să trecem la o altă etapă care încearcă să răspundă la întrebarea referitoare la locul unde s-a încheiat istoria lui Petru.

Ştim că în Faptele Apostolilor, după ce descrie în capitolul 15 „conciliul” de la Ierusalim, Luca abandonează figura lui Petru şi îşi îndreaptă atenţia exclusiv asupra lui Pavel, pe care-l urmăreşte până la Roma. Or, este interesant de observat că întâia Epistolă a lui Petru conţine o indicaţie finală semnificativă: „Biserica cea aleasă din Babilon şi Marcu, fiul meu, vă îmbrăţişează” (3, 13). Se ştie, şi prin intermediul Apocalipsei, că „Babilonul” era deseori simbolul folosit pentru a indica Roma imperială. „Petru, apostol a lui Iisus Cristos” care scrie această Epistolă creştinilor din Asia Mică (i, 1) s-ar afla deci în capitală. Chiar dacă, aşa cum susţin unii cercetători, scrierea ar fi opera unui discipol din comunitatea lui Petru, ar fi îndreptăţită în aceeaşi măsură convingerea răspândită cu privire la o şedere a apostolului la Roma.

Iată-ne deci la a treia etapă, aceea a legăturii dintre martiriul lui Petru şi Roma. Desigur, Noul Testament care, repetăm, vorbeşte de martiriul şi şederea lui Petru la Roma, nu oferă indicaţii în acest sens. Dar nu trebuie să ignorăm existenţa documentelor cu puţin posterioare evenimentelor care confirmă această legătură. Din păcate,

nu putem decât să ne limităm la esenţial. În Epistola sa către Corinteni, scrisă în jurul anului 95, Papa Clement I (din 88 până în 97) face o referire explicită la martiriul roman al celor doi „stâlpi de bază” ai Bisericii (5, 2 – 3). Suntem la puţini ani de la întâmplări şi, prin urmare, era uşor de contestat acest element care, cum se vede, este acum considerat sigur.

Ba chiar un istoric faimos al Bisericii din secolele III-IV, Eusebiu din Cezareea, în opera sa *Istoria ecleziastică* (II, 25, 1 – 8) citează scrierea unui preot roman, Gaius, care vorbeşte de existenţa, deja în secolul al II-lea, a unui „trofeu” în zona Vaticanului în memoria morţii lui Petru (aşa cum un altul fusese ridicat pe via Ostiense pentru Pavel), cu inscripţia numelui apostolului. Începând din 1939, în urma diferitor săpături arheologice în subteranele Bazilicii Sfântul Petru, s-au găsit urme ale acestei memorii foarte vechi, cu inscripţii ale numelui lui Petru în greacă şi inscripţii devoţionale cu invocaţii adresate apostolului. Dincolo de confirmare, care trebuie mereu primită cu grijă şi care este oferită de scrierile apocrife creştine (de exemplu, Faptele Apostolilor), rămâne, prin urmare, o mărturie – înflorită în primele decenii de viaţă a Bisericii şi documentată în perioada de timp imediat următoare – nu doar a prezenţei lui Petru la Roma, dar şi a martiriului său în acelaşi oraş.

Un canibalism mistic?

N-am reuşit niciodată să înţeleg bine semnificaţia „realistă” a euharistiei, în pofida faptului că sunt un credincios catolic. Frazele pe care Iisus le rosteşte la Capernaum sunt valabile doar dacă sunt simbolice: „Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu are viaţa veşnică […] Trupul Meu este adevărată mâncare şi sângele Meu, adevărată băutură”. Altfel, trebuie să împărtăşim reacţia iudeilor: „Cum poate Acesta să ne dea trupul Lui să-L mâncăm?” Este posibil, aşadar, să ne gândim la o „comuniune”, dar de tip spiritual, pentru a evita acuzaţia de „canibalism mistic”, practicat în anumite religii

primitive?

Este curios de observat că, la o distanţă de două mii de ani şi după infinite explicaţii ale teologilor, sacerdoţilor şi catiheţilor, mai există creştini care să repete cu uluire întrebarea locuitorilor din Capernaum care au auzit vorbele rostite de Iisus în sinagoga lor şi redate în capitolul 6 din Evanghelia după Ioan: „Cum poate Acesta să ne dea trupul Lui să-L mâncăm?” (v. 52). Printre altele, trebuie să amintim că în secolul al III-lea, marele scriitor creştin din oraşul egiptean Alexandria, Origen, a trebuit să-l combată pe păgânul Celsus care îi acuza pe discipolii lui Cristos tocmai de canibalism (a se citi în*âm potriva lui Celsus* 6, 27).

Să încercăm deci, pentru a nu ştiu câta oară în istoria creştinismului, să explicăm ce înseamnă cu exactitate acele vorbe rostite de Cristos şi repetate şi astăzi de fiecare dată când citim cea de-a patra Evanghelie printre ruinele sinagogii din Capernaum de lângă lacul Tiberiada sau în bisericile şi casele noastre. Fraza centrală este următoarea, de mai multe ori reiterată şi schimbată de Cristos: „dacă nu veţi mânca trupul Fiului Omului şi nu veţi bea sângele Lui, nu veţi avea viaţă în voi […] Trupul Meu este adevărată mâncare şi sângele Meu adevărată băutură” (*Ioan* 6, 53 – 55).

Să observăm, înainte de toate, că expresia „trup şi sânge” indică în limbajul biblic persoana umană în realitatea ei istorică, este omul complet descris în manifestarea sa concretă. Ajunge să ne amintim o altă frază a lui Iisus, pe care am citat-o deja parţial, adresată lui Petru după profesiunea de credinţă în Cristos: „Ferice eşti Simone, fiul lui Iona, că nu trup şi sânge ţi-au descoperit ţie aceasta, ci Tatăl Meu Cel din ceruri” (Matei 16, 17). În simpla sa umanitate, Petru nu ar fi fost în măsură să proclame misterul lui „Cristos Fiul Dumnezeului Celui viu”.

Avem apoi verbul „a mânca” în versiunea originală în greacă se foloseşte un verb foarte dur, *troghein* (şi nu

verbul cel mai neutru şi comun *esthiein*, „a mânca, a se hrăni”), care înseamnă aproape „a roade” şi pe care Iisus îl va folosi din nou la Cina cea de Taină: „Cel ce mănâncă pâinea cu Mine a ridicat călcâiul împotriva Mea” (*Ioan* 13, 18). Este un mod clar de a indica ulterior hrănirea cu came şi sânge. Un comentator faimos al celei de-a patra Evanghelii, Raymond Brown, vorbea de o „cruzime realistă intenţionată” din partea lui Iisus.

Trebuie de asemenea semnalat că aceste expresii dădeau naştere unor reacţii şi mai vehemente în lumea iudaică, mai ales în privinţa sintagmei „a bea sângele”, fapt absolut interzis întrucât sângele era considerat izvorul vieţii: „Să nu mâncaţi cu sânge” (*Leviticul* 19, 26; a se citi în aceeaşi carte 17, 10 – 14). Tocmai pe baza lecturii literale a acestor pasaje (şi a altora), Martorii lui Iehova interzic adepţilor săi transfuzia de sânge, aşa cum am văzut deja într-un răspuns precedent.

Astfel, Iisus vorbeşte în mod provocator, însă, în acelaşi timp, lămureşte ceea ce vrea să spună cu adevărat. De fapt, El explică că „Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu rămâne întru Mine şi Eu întru el” (*Ioan* 6, 56). Verbul „a rămâne” în greacă este *menein* şi are sensul unei comuniuni depline între credincios şi Iisus, aşa cum însuşi Cristos explicase în discuţiile de la Cina cea de Taină: „Rămâneţi în Mine şi Eu în voi. Precum mlădiţa nu poate să aducă roadă de la sine, dacă nu rămâne în viţă, tot aşa nici voi, dacă nu rămâneţi în Mine” (*Ioan* 15, 4). Nu degeaba adaugă că, dacă nu se mănâncă carnea sa, nu se poate dobândi „viaţa eternă”, adică viaţa divină.

Acum putem trage concluziile discursului „puternic”, însă „spiritual” şi nu canibalic, al lui Iisus. „Trup şi sânge” este persoana; „a mânca” şi „a bea” este prânzul care în toate culturile este simbolul comuniunii profunde. Prin urmare, Cristos ne invită să intrăm în comuniune cu persoana sa prin intermediul credinţei, astfel încât să obţinem însăşi viaţa divină, şi deci învierea şi fericire veşnică. Dar cum se poate intra în comuniune cu El? Aici

intervine Cina cea de Taină, unde pâinea euharistiei devine „trupul-came” al lui Cristos şi vinul devine sângele lui, după cum ne aminteşte Iisus însuşi (a se vedea, de exemplu, *Matei* 26, 26 – 28). Pavel va comenta, scriind Corintenilor: „Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtăşirea cu sângele lui Cristos? Pâinea pe care o frângem, nu este ea împărtăşirea cu trupul lui Cristos?” (1 *Corinteni* 10, 16).

O observaţie pe marginea discuţiei noastre. Conform multor cercetători, Ioan a evidenţiat în mod special cuvintele lui Iisus pentru că Bisericii de atunci i se alăturau unele persoane care negau întruparea, şi anume că Fiul lui Dumnezeu luase într-adevăr asupra Sa „trup şi sânge”, umanitatea în sens restrâns. În prima sa Epistolă, apostolul sublinia faptul că noi „am auzit, […] am văzut cu ochii noştri, […] am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii”, motiv pentru care „orice duh care mărturiseşte că Iisus Cristos a venit în trup este de la Dumnezeu” (i *Ioan* 1, 1; 4, 2).

Iisus a râs vreodată?

Cristos plânge în faţa mormântului prietenului Lazăr, a oraşului sfânt, freamătă şi suferă când I se apropie sfârşitul. Cunoaştem sentimentele Lui. Evangheliile ne informează despre indignarea Sa, care se aprinde într-atât încât pune mâna pe un bici. Pe scurt, Iisus împărtăşeşte din natura umană iubind, mâncând, simţind tristeţe şi durere. Dar se poate spune că împarte cu noi râsul şi ironia? Există vreun pasaj în Evanghelii în care să-L auzim râzând? Desigur, lua parte la ospeţe, însă se precizează undeva că râde? Sau chipul Său era mereu sever precum cel prezentat de Pasolini în Evanghelia după Matei?

„*Flevisse lego*, *risisse numguam*” („citesc că El a plâns, dar niciodată că a râs”). Astfel scria în mod concis un autor medieval, care se ascundea sub numele lui Ambrozie, celebrul Părinte al Bisericii (pseudoAmbrozie), negând că pe buzele lui Cristos s-ar fi ivit vreun surâs. Desigur, dacă avem în vedere verbul riguros „a râde”, în

greacă *ghelão*, trebuie să recunoaştem că acesta nu-L are niciodată ca subiect pe Iisus. Râd, ba chiar îşi „bat joc” (*kataqkelão*) de Iisus doar cei se tânguiesc şi bocitoarele de meserie în casa lui Iair (Matei 9, 24), ironizându-L pentru afirmaţia sa referitoare la fiica fruntaşului sinagogii („n-a murit, ci doarme”). Râd şi cei care acum se bucură de plăceri, aşteptând însă să se producă marea răsturnare a destinelor: „Fericiţi cei ce plângeţi acum, că veţi râde [...] Vai vouă celor ce astăzi râdeţi, că veţi plânge [...]” (*Luca* 6, 21 – 25). Epistola Sfântului Iacov va urma aceeaşi direcţie: „Pătrundeţi-vă de durere. Întristaţi-vă şi vă jeliţi. Râsul [*qhelos*] întoarcă-se în plâns şi bucuria voastră în întristare” (4, 9).

Astfel stau lucrurile dacă ne oprim la simplul verb „a râde” Totuşi, trebuie să facem două observaţii importante. Prima este referitoare la Evanghelii care, după cum se ştie, nu sunt biografii complete şi desăvârşite ale figurii istorice a lui Iisus din Nazaret, ci sunt doar nişte profiluri, luminate de strălucirea credinţei. Dacă lipsesc anumite trăsături din fizionomia umană a lui Cristos, nu înseamnă în mod automat că acestea nu au fost prezente pe parcursul existenţei Sale pământene. Banchetele, de pildă, pot fi o mărturie indirectă a veseliei trăite de Iisus, astfel încât El însuşi va declara că a fost acuzat de libertate excesivă în acest sens: „A venit Fiul Omului, mâncând şi bând, şi spun: Iată om mâncăcios şi băutor de vin, prieten al vameşilor şi al păcătoşilor” (*Matei* 11, 19). Am putea crede că râsul a făcut parte din experienţa lui Iisus, şi pentru că acesta este o componentă fundamentală a oamenilor, alături de plâns. Întruparea presupune de fapt asumarea umanităţii de către Fiul lui Dumnezeu în deplinătatea sa.

Există însă un al doilea considerent. Aşa cum se obişnuieşte să se spună în limbaj „tehnic”, un orizont semantic poate fi alcătuit din mai mulţi termeni, care-i descriu diferitele nuanţe. Râsul face parte, şi este semn, al celui mai vast orizont al bucuriei, iar sensul ei variat poate

fi exprimat prin mai multe cuvinte. Din această perspectivă, întrebarea interlocutorului nostru poate obţine un răspuns diferit de cel categoric pe care l-am citat la început. O atenţie deosebită ar merita Evanghelia după Luca pe care un cercetător german, Helmut Goliwitzer, într-un comentariu de-al său a numit-o *Die Freude Gottes*, „Bucuria lui Dumnezeu" (1952). Ar fi suficient să căutăm cuvintele fericirii pentru a ne da seama de prezenţa recurentă a subiectului în a treia Evanghelie.

Prin urmare, ne cerem iertare cititorilor noştri dacă vom enumera diferiţii termeni greceşti. Verbul *chdiro* (a se bucura, a se veseli) şi substantivul *chard* (bucurie, veselie) răsună în total de douăzeci de ori în Evanghelia după Luca, pornind de la acel „Bucură-te" adresat de Gabriel Mariei şi care s-a transformat în „Ave" Avem apoi „exultarea" exprimată de patru ori prin verbul *agallião* şi substantivul *agalliasis*. Aceasta este fericirea mesianică de natură spirituală. Astfel, când Iisus rosteşte acea minunată rugăciune, numită chiar „imnul bucuriei" şi prezentă în Evanghelia după Luca 10, 21 – 22 („Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului şi al pământului, că ai ascuns acestea de cei înţelepţi şi pricepuţi şi le-ai descoperit pruncilor"), evanghelistul notează la început: „În acest ceas, El S-a bucurat în Duhul Sfânt şi a zis…"

Luca este singurul dintre toţi autorii Noului Testament care foloseşte de trei ori şi verbul bucuriei fizice, în greacă *skirtão*, şi anume pentru micul Ioan care „saltă de bucurie în pântecele" Elizabetei, când o întâlneşte pe Maria (1, 41 – 44) şi pentru cei drepţi prigoniţi care, în ziua Judecăţii, se vor bucura şi vor sălta de veselie pentru că „plata voastră multă este în cer" (6, 23). Iar dacă vrem să găsim un fragment întreg care să demonstreze cum Iisus face cunoscută bucuria mântuirii (după cum se ştie, „evanghelie" înseamnă „veste bună, fericită"), ar fi suficient să citim capitolul 15 din Luca cu cele trei pilde faimoase despre îndurarea divină: cea cu oaia, cea cu drahma şi cea cu fiul rătăcitor. Un exeget,

Bruno Maggioni, a intitulat acest capitol „O invitaţie la bucuria lui Dumnezeu în Cristos” Neputând să citǎm din motive de spaţiu toate pasajele, sugerǎm cititorilor noştri să ia Biblia şi să citească, în capitolul 15 din Luca, versetele 5, 6, 7, 9, 10, 23, 24, 25, 29, 32. În ele, printre altele, există un alt verb grecesc care indică bucuria, şi anume *eufrâino*. Prin urmare, Iisus preamăreşte bucuria care se naşte din întâmplările omeneşti concrete, precum găsirea unui obiect preţios pierdut sau îmbrăţişarea unei persoane dragi după mult timp.

Pe lângă acestea, acelaşi evanghelist, care îşi începuse Evanghelia cu zâmbetul vesel al naşterii lui Ioan Botezătorul şi Iisus, o încheie cu imaginea Bisericii care cunoaşte intensitatea bucuriei: „... Iar ei, închinându-se Lui, s-au întors în Ierusalim cu bucurie [*chară*] mare. Şi erau în toată vremea în Templu, lăudând şi binecuvântând pe Dumnezeu” (24, 52 – 53). Ne oprim aici cu cercetarea noastră, care ar putea fi extinsă la celelalte Evanghelii (şi încă mai mult la Vechiul Testament, unde apare des „râsul” lui Dumnezeu). Am vrea să încheiem cu vorbele pe care, potrivit Evangheliei după Ioan, Iisus le rosteşte în ultima seară a vieţii sale pământeşti: „Acestea vi le-am spus, ca bucuria Mea să fie în voi şi ca bucuria voastră să fie deplină” (15, 11). În mod ciudat, Luther va descrie astfel Ierusalimul ceresc, pe urmele unei imagini medievale: „Atunci omul se va juca cu cerul, cu pământul, cu soarele şi cu făpturile. Şi toate făpturile vor simţi şi o plăcere, o dragoste, o bucurie lirică şi vor râde cu Tine, o Doamne, şi Tu, la rândul Tău, vei râde cu ei”.

Maria Magdalena era prostituată?

Într-o transmisiune radiofonică religioasă, comentatorul a confundat-o pe Maria, sora lui Lazăr şi a Martei, cu Magdalena. Dar „Magdalena” înseamnă că aceasta era de loc din Magdala, în timp ce surorile lui Lazăr trăiau la Betania. În plus, Magdalena nu era păcătoasa din care Iisus scosese şapte demoni şi care ulterior s-a convertit, făcând acelaşi gest al Mană, sora lui

Lazăr (adică să ungă picioarele lui Iisus)? S-ar putea face lumină în cazul acestor episoade şi, mai ales, al acestor figuri atât de asemănătoare, însă nu identice?

Să încercăm să abordăm în mod sintetic problema, având certitudinea că astfel vom putea înţelege şi lipsa de fundament evanghelic a anumitor stereotipuri antifeminine. Magdala (în ebraică cuvântul face referire la un „turn") era un oraş situat pe malul vestic al lacului Tiberiada, fundal geografic al primei propovăduiri a lui Iisus, fiind un centru comercial pescăresc. Pe bună dreptate, numele său grecesc era Tarihea („peşte sărat"). S-a descoperit, printre altele, în apropiere de vechea Magdala, care a fost pusă în valoare începând din 1971 şi care acum a alunecat cu cinci metri sub apele lacului, o barcă lungă de opt metri din secolul I, din aceeaşi perioadă deci ca cele folosite de Iisus în deplasarea Lui pe lac. Iată că, dintr-odată, în capitolul 8 al Evangheliei după Luca, apare o femeie din acest oraş, din rândul acelor femei „care le slujeau [lui Iisus şi discipolilor săi] din avutul lor" (8, 1 – 3).

Portretul este schiţat dintr-o singură trăsătură de penel: „Maria Magdalena, din care ieşiseră şapte demoni". „Demonul" în limbajul evanghelic nu este doar sursă a unui rău moral, ci şi a unuia fizic, care pune stăpânire pe o persoană. „Şapte", apoi, este numărul simbolic al deplinătăţii. Nu putem şti, prin urmare, prea multe despre răul grav, moral, psihic sau fizic, care o lovise pe Maria şi pe care Iisus îl eliminase. În secolele următoare, tradiţia populară n-a şovăit însă, văzând în Maria Magdalena o prostituată. Dar de ce? Răspunsul trebuie căutat într-o raportare grăbită la context, cum a făcut şi interlocutorul nostru.

În capitolul precedent din Evanghelia după Luca (7), se povesteşte într-adevăr că „era în cetate [nenumită] o femeie păcătoasă" anonimă. Legătura a fost lesne de făcut, dar nejustificată: această „femeie păcătoasă" publică este Maria din Magdala, prezentată în rândurile imediat

următoare! Ei îi este atribuită întreaga întâmplare narată de evanghelist. Aflând de prezenţa lui Iisus la un ospăţ în casa unui fariseu de seamă, ea a înfăptuit un gest de veneraţie şi de dragoste apreciat în mod deosebit de Iisus: a uns picioarele rabinului din Nazaret cu ulei parfumat, le-a spălat cu lacrimile ei şi le-a şters cu părul ei.

Prin crearea acestei „confuzii”, se pregătea a doua schimbare a chipului Mariei Magdalena. Se ştie că în capitolul 12 din Ioan (versetele 1 – 8), o altă Maria, sora Martei şi a lui Lazăr, prieteni de-ai lui Iisus, face acelaşi gest, care printre altele era semn de ospitalitate şi slăvire a oaspetelui, cu cel al păcătoasei anonime din Evanghelia după Luca. Într-adevăr, în timpul unui prânz, „luând o litră cu mir de nard curat, de mare preţ, a uns picioarele lui Iisus şi le-a şters cu părul ei”. Astfel, tradiţia a transformat-o, şi în acest caz pripit, pe Maria din Magdala în Maria din Betania, care este o suburbie a Ierusalimului! Prin urmare, tradiţia populară face ca trăsăturile Mariei din Magdala să se piardă de două ori, confundând-o prima dată cu o prostituată, de aici toate reprezentările „carnale” ale sfintei în istoria artei, iar apoi cu Maria din Betania cea castă şi necăsătorită.

Lucrurile nu se încheie însă aici. Exista o a treia transformare, mai puţin cunoscută, dar mult mai tulburătoare. Scrierile apocrife gnostice ale comunităţii creştine din Egipt, începând din secolul al II-lea, o identifică fără ruşine şi în repetate rânduri pe Magdalena cu Maria, mama lui Iisus! O identificare care, desigur, înnobilează, dar care o împiedică încă o dată pe această credincioasă ucenică a lui Cristos să-şi păstreze identitatea personală. Din fericire însă, în acea dimineaţă, în grădina cimitirului de lângă Golgota, o persoană o va striga pe numele său, fără a o confunda cu celelalte. Este Cristos cel înviat care, printre altele, îi va încredinţa misiunea de a fi martora dintâi a învierii: „Iisus i-a zis: Maria! Întorcându-se, aceea I-a zis evreieşte: Rabuni! (adică, învăţătorule). Iisus i-a zis: Nu te atinge de Mine, căci încă nu M-am suit

la Tatăl Meu. Mergi la fraţii Mei şi le spune: Mă sui la Tatăl Meu şi Tatăl vostru, la Dumnezeul Meu şi Dumnezeul vostru" (*Ioan* 20, 16 – 17).

Spre deosebire de învăţătorii din vremea sa, Iisus n-a ezitat să se lase înconjurat de femei. Spre deosebire de cultura vechiului Orient Apropiat (şi nu numai...), n-a ezitat să dialogheze cu ele, să le înveţe, să meargă alături de ele. Dimpotrivă, a ales tocmai femeile ca primi martori ai învierii Sale, femeile a căror mărturie, din punct de vedere juridic, nu era valabilă în lumea orientală. Iar dintre acestea, în Evanghelii, primul loc îi este mereu rezervat ei, „Maria, numită Magdalena, din care ieşiseră şapte demoni". Prin urmare, o sfântă „defăimată" şi confundată cu celelalte, însă glorificată de Cel în care, cum va scrie apostolul Pavel în Epistola către Galateni (3, 28), „nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască", ci toţi sunt o singură persoană în El.

Lazăr chiar a înviat?

Este uşor de atribuit o valoare simbolică extraordinarei povestiri din Evanghelia după Ioan, referitoare la învierea lui Lazăr. La auzul vorbelor lui Iisus, care îl cheamă înapoi la viaţă, credinciosul iese din strânsorile morţii, eliberându-se de giulgiul funerar, întocmai cum s-a întâmplat cu însuşi Iisus în momentul învierii Sale. Este cert printre altele că, dacă episodul ar avea în sine vreun fundament istoric, ar fi vorba de o „resuscitare" sau de o „reanimare" momentană, întrucât Lazăr, mai devreme sau mai târziu, era destinat să moară. Prin urmare, nu ne aflăm în faţa unei învieri ultime care va fi o recreare şi o reintegrare a tuturor fiinţelor într-o nouă ordine cosmică. Şi atunci cum putem descifra această întâmplare pe care şi evanghelistul o prezintă cu date istorice? Şi apoi cum un fapt atât de răsunător este ignorat de ceilalţi trei evanghelişti?

Interlocutorul nostru ridică o serie de probleme interpretative de o importanţă deosebită. Nu putem pătrunde în miezul dimensiunii globale a minunilor şi nici

în interpretarea paginii din Ioan care a inspirat mereu istoria artei şi cultura occidentală. Dintre sutele de reprezentări şi texte, amintim drama *Lazăr* de Pirandello (1928) cu un final mai degrabă negativ („Tu trebuie să crezi şi nu să ştii", afirmă protagonistul, Diego Spina, un „reîntors la viaţă"). În realitate, fiecare minune este un semn tulburător şi transcendent, care are loc şi are urmări în istorie, dar pe care o depăşeşte. Fiind prin definiţie o intervenţie supranaturală, minunea se petrece însă în cursul evenimentelor naturale. Astfel, este un fapt sigur că istoricul nu va putea niciodată să scoată în relief realitatea minunii ca atare.

El va putea doar să demonstreze probabilitatea sau autenticitatea istorică solidă a unui eveniment extraordinar, dar asupra descifrării sale interne precise nu e în măsură să se pronunţe. Cu alte cuvinte, ştiinţa şi istoria nu pot verifica miracolul, ci eventual să ateste un fapt neobişnuit. Cu această precizare, putem face, lucru deja realizat, o cercetare istoriografică asupra activităţii taumaturgice a lui Iisus, fapt evanghelic de necontestat. Deşi putem admite că în anumite cazuri ne aflăm în prezenţa unor noi interpretări teologice ale evenimentelor naturale (ca şi în Vechiul Testament), se păstrează totuşi un nucleu dur de fapte „ciudate" care se pot verifica în privinţa rezultatului lor factual, dând astfel posibilitatea unei analize şi judecăţi de ordin istoriografie.

După această premisă generală asupra unui subiect foarte delicat, practic ne vom mulţumi să formulăm două considerente sintetice în legătură cu întâmplarea legată de Lazăr. Cel dintâi se referă la caracterul istoric al relatării lui Ioan despre înviere, care se desfăşoară într-un cadru geografic şi social punctual. Astfel, numele lui Lazăr (echivalentul numelui ebraic Eleazar) era pe atunci comun, suburbia Betania era cunoscută, obiceiurile funerare evocate sunt documentate, aşa cum sunt numele surorilor Maria şi Marta (printre altele, în mod curios, în 1946, în apropiere de Betania s-a descoperit o urnă funerară având

gravate trei nume Lazăr, Marta şi Maria, chiar dacă nu le putem corela în mod direct cu personajele evanghelice).

Un cercetător american, pe care am avut prilejul să-l citățm în repetate rânduri, John P. Meier, în al doilea volum al monumentalei sale opere *Un evreu marginal* (subintitulată *Mentor, mesaj şi miracole*), alocă peste cincizeci de pagini demonstrării caracterului istoric al acestei relatări, conchizând în final: „Povestea învierii lui Lazăr nu e o simplă creaţie a evanghelistului

Ioan, ci reproduce relatarea unui miracol care circula în sânul tradiţiei lui Ioan înainte de redactarea celei de-a patra Evanghelii. Ideea că Iisus l-a înviat din morţi pe Lazăr nu pare să fi fost doar o invenţie a Bisericii originare".

Bineînţeles că Ioan va atribui întâmplării valoarea de „semn". Este într-adevăr una dintre cele şapte minuni pe care evanghelistul le alege şi le numeşte tocmai „semne", pentru că acestea prefigurează şi indică misterul transcendent al lui Cristos şi opera lui salvatoare. În cazul întâmplării lui Lazăr, se reflectă însăşi învierea lui Iisus şi, împreună cu El, a creştinului. Pentru a identifica valoarea de „semn" a învierii lui Lazăr, am putea face referire la această frază a lui Cristos: „Adevărat, adevărat zic vouă, că vine ceasul şi acum este, când morţii vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu şi cei ce vor auzi vor învia" (*Ioan* 5, 25). Totuşi, actul are o înrădăcinare în istorie, iar atunci – iată întrebarea cititorului – de ce ceilalţi evanghelişti, Evangheliile sinoptice, l-au ignorat în ciuda naturii excepţionale a întâmplării?

Urmează cea de-a doua observaţie. Evanghelişţii au fost autori în toată puterea cuvântului, care au selecţionat, aranjat şi interpretat spuse şi fapte din viaţa lui Iisus dintr-o perspectivă proprie. Materialele alcătuite din amintiri orale şi prime mărturii scrise referitoare la Cristos erau nenumărate; aşa se face că Ioan foloseşte hiperbola imposibilităţii lumii de a cuprinde întâmplările descrise (21, 25), recunoscând, prin urmare, că „multe alte minuni

a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi, care nu sunt scrise în această carte" compusă de el (20, 30). Acum, cea mai veche tradiţie evanghelică (aşa-zisa „Sursă Q", conform cercetătorilor) situa în rândul minunilor lui Cristos, pe lângă vindecarea bolnavilor, şi faptul morţilor care „înviază" (*Matei* 11, 5). Matei, Marcu, Luca (pornind de la Evanghelia lui Marcu, care este cea mai veche) confirmă în mod uniform această convingere şi, în alegerile lor, optează pentru episodul învierii fiicei de doisprezece ani a lui Iair, fruntaşul sinagogii din Capemaum (*Marcu* 5, 21 – 43), întâmplare ignorată de Ioan.

Pe lângă acest episod – care, printre altele, păstrează o amintire istorică importantă a lui Iisus, fraza din aramaică *talită kum* „fiică, ţie zic, scoală-te" –, Luca introduce o altă înviere, cea a fiului văduvei din Nain (7, 11 – 17), ignorată de ceilalţi evanghelişti. Cu toate astea, şi ea prezintă elemente istorice importante. Tocmai prin intermediul alegerii fiecărui evanghelist, care, dispunând de o colecţie numeroasă de amintiri *despre* Iisus sau *legate* de El, acţiona potrivit orientării sale redacţionale şi teologice, se înţelege că selecţia minunilor nu nega neapărat că ar mai fi existat şi altele de acelaşi fel.

În acest sens, savantul John P. Meier, pe care l-am citat deja, îşi încheie minuţioasa cercetare cu această afirmaţie sintetică: „Chiar dacă ar fi cunoscut întâmplarea iniţială (de dinainte de Ioan) a lui Lazăr, cei trei evanghelişti sinoptici – care aveau deja la dispoziţia lor întâmplarea despre fiica lui Iair, iar, în cazul lui Luca, şi întâmplarea legată de fiul văduvei din Nain – n-ar simţit nevoia acută a unei întâmplări ulterioare referitoare la învierea din morţi. Tăcerea Evangheliilor sinoptice în legătură cu învierea lui Lazăr nu spune nimic împotriva caracterului istoric fundamental al acestei tradiţii".

Sărutul lui Iuda în acea seară dramatică înaintează în beznă cei care, la ordinul mai marilor preoţilor şi al conducătorilor civili evrei, trebuie să-L aresteze pe Iisus. Evanqheliştii menţionează că cel care-i conduce este Iuda,

discipolul trădător. După părerea mea, două sunt aspectele surprinzătoare. Era atât de obişnuit sărutul între prieteni sau învăţători şi discipoli? Şi, mai ales, era chiar necesar să se semnaleze prin acest gest identitatea lui Iisus celor care trebuiau să-l aresteze? Nu era deja o identitate bine-cunoscută? Şi totuşi putem citi, de exemplu, în Evanghelia după Matei că „vânzătorul le-a dat semn, zicând: „Pe care-L voi săruta, Acela este: puneţi mâna pe el” (26, 48).

„Şi îndată, încă vorbind El, a venit Iuda Iscarioteanul, unul dintre cei doisprezece, şi cu el mulţime cu săbii şi cu ciomege, de la arhierei, de la cărturari şi de la bătrâni. Iar vânzătorul le dăduse semn, zicând: Pe care-L voi săruta, Acela este: Prindeţi-L şi duceţi-L cu pază. Şi venind îndată şi apropiindu-se de El, a zis Lui: învăţătorule! Şi L-a sărutat”. Astfel relatează evanghelistul Marcu (14, 43 – 45) arestarea lui Iisus în Ghetsimani. Ideea sărutului ca semn prestabilit este prezentă doar în Evanghelia sa şi a lui Matei (Luca vorbeşte doar de sărut), în istoria artei, acest sărut a devenit celebru pentru falsitatea fundamentală pe care o ascunde. Cine nu-şi aminteşte fresca lui Giotto din Capela Scrovegni din Padova?

Dar în Evanghelii nu ni se prezintă niciodată un schimb de săruturi între Iisus şi discipoli. Totuşi, în Biblie este un obicei cunoscut. Există chiar un caz oarecum asemănător cu cel al lui Iuda. Stabilind o întâlnire cu Amasa, tovarăş de arme cu el în oastea lui Abesalom, fiul rebel al lui David, generalul Ioab îl apucă de barbă ca să-l sărute, zicându-i: „Eşti sănătos, frate?” însă cu cealaltă mână îi înfige în pântece un pumnal (2 *Regi 20*, 9 – 10). Iisus însuşi face o aluzie la acest obicei în momentul în care îi spune fariseului care L-a găzduit şi care se indignează că femeia păcătoasă I-a sărutat picioarele lui Iisus, spălându-I-le cu lacrimi şi ungându-I-le cu balsam: „Sărutare nu Mi-ai dat; ea însă de când am intrat, n-a încetat să-mi sărute picioarele” (*Luca* 7, 45).

Astfel, în vechea tradiţie rabinică, elevii îl salutau pe rabinul lor cu un sărut în semn de respect, întors la rândul

său de învăţător. Dar ajunşi aici, fiind demonstrată credibilitatea scenei descrise de evanghelişti (în afară de Ioan), ne punem exact aceeaşi întrebare ca interlocutorul nostru. Sărutul este acceptat, însă de ce să fie indicat ca un semn de identificare pentru arestare când Iisus trebuie să fi fost bine cunoscut celor ce ar fi urmat să-L aresteze? Răspunsurile date sunt diferite, în pofida numărului restrâns al celor ce au fost interesaţi de acest subiect.

Unii văd acest lucru într-un mod destul de radical, pornind însă de la un fapt clar. Se ştie de acum, şi am amintit acest aspect în repetate rânduri, că Evangheliile nu sunt procese verbale precise ale întâmplărilor legate de Iisus şi nici cărţi de istorie riguroase, care urmăresc analiza şi demonstrarea diferitelor fapte. Evanghelistii pleacă de la memorii istorice întemeiate, însă intenţia lor este aceea de a le ilustra profunda semnificaţie spirituală, teologică, cristologică. Astfel, anumiţi exegeţi sunt de părere că s-a vrut să se pună în evidenţă un salut obişnuit, introducând sărutul pentru a intensifica alegerea tragică a lui Iuda şi a adversarilor lui Cristos. Un exeget catolic american, Joseph A. Fitzmyer, autor al unui important comentariu la adresa Evangheliei lui Luca, afirmă: „E greu de stabilit caracterul istoric al sărutului lui Iuda”.

Dacă, în schimb, optăm pentru realitatea istorică şi nu doar pentru valoarea semnificativă a gestului – „arestarea lui Iisus este descrisă într-un mod deosebit de credibil”, observa germanul Martin Dibelius (1883 – 1947), de obicei foarte şovăitor în a recunoaşte aspectul istoric al datelor evanghelice iată atunci problema semnului. Ipoteza predominantă porneşte de la două elemente: noaptea şi confuzia. Suntem în întuneric, într-o grădină, în mijlocul unei livezi de măslini, unde, în afara celor doisprezece, se înghesuie o mulţime de oameni. Iuda este trimis înainte, astfel încât să dea impresia că nu e niciun pericol, în ciuda zarvei pe care o face ceata ce-l urmează.

Cei ce trebuie să-L aresteze pe Cristos îl urmăresc de la distanţă pe Iuda înaintând, care este imediat înconjurat

de cei doisprezece. El îl salută şi îl sărută pe învăţătorul său şi imediat cei răspunzători de arestare se năpustesc asupra lui Iisus, izolându-L şi sustrăgându-L încercării stângace a lui Petru de a-L apăra. Trebuie amintit că Iisus era într-adevăr cunoscut pentru intervenţiile şi faptele Sale, însă nu putea fi cunoscut în mod clar de toţi, aşa cum s-ar fi întâmplat astăzi din cauza presei şi a televiziunii. Cert este că elementul semnalului este, la urma urmelor, secundar, astfel că Matei îl ignoră, în timp ce Matei, Marcu şi Luca se concentrează asupra acelui sărut care este un semn de afecţiune şi respect, dar care se transformă într-un instrument de trădare. O imagine, după cum se spune, de neuitat: iată de ce unul dintre primele filme, regizat de Armand Bour în 1909, se intitulează chiar *Sărutul lui Iuda*.

În Evanghelia după Matei, Iisus răspunde acelui sărut cu un *efho parei*, „pentru ce ai venit”, dar însoţit de un trist *hetaire*, „prietene” (26, 50), în timp ce evanghelistul Luca menţionează această întrebare plină de amărăciune a lui Iisus: „Iuda, cu sărutare vinzi pe Fiul Omului?” (22, 48). Însă doar Matei (27, 3 – 10) va relata tragedia acestui discipol care, la scurt timp, se va duce în grabă la cei ce ordonaseră arestarea pentru a restitui preţul trădării ce devenise deja de nesuportat.

Iuda, diavol sau sfânt?

În ceea ce-l priveşte pe Iuda, trădătorul lui Iisus, subiectul care pentru mine rămâne inexplicabil şi neclar, în zadar diluat sau lăsat contradictoriu şi de diferiţi scriitori (de la Goethe la Hugo, de la Monterosso la Brelich, de la Caillois la Claudel, de la Berto la Ulivi, de la Panaş la Brod ş.a.m.d.) este cel teologic general. Destinul lui Iuda nu era deja stabilit şi „necesar” tocmai pentru mântuire? Cristos, de altfel, nu a venit, potrivit concepţiei creştine, să-i salvezi pe toţi şi implicit şi pe Iuda? Prin urmare, cum se poate justifica o frază precum cea din Evanghelia după Ioan (il 12) în care Iisus declară: „Când eram cu ei în lume, Eu îi păzeam în Numele Tău pe cei ce Mi i-ai dat; şi i-am păzit şi n-a pierit niciunul dintre ei, decât fiul pierzării, ca

să se împlinească Scriptura”.

Întrebarea este bine formulată de interlocutorul nostru, chiar dacă subiectul adus în discuţie este, cum este uşor de intuit, destul de dificil, chinuindu-i, de altfel, şi pe diverşii autori care s-au confruntat cu această figură tragică şi care, deseori, au tins să invoce o justificare sau o apărare. Până şi ultracatolicul Paul Claudel în opera sa *Moartea lui Iuda*, publicată în 1933, îi atribuia trădătorului o anumită bună-credinţă, în timp ce Roger Caillois în al său *Pilat din Pont*, apărut în 1961, n-a ezitat să facă din Iuda un sfânt, destinat realizării unui plan superior. Pe aceeaşi traiectorie se înscriu Nikos Kazantzakis (*Ultima ispită a lui Hristos*, 1955) şi, dintr-un anumit punct de vedere, şi *Gloria* de Giuseppe Berto (1979), un fel de „Evanghelie a lui Iuda”.

Totuşi, prin intermediul Evangheliilor, figura lui Iuda, fiul lui Simon, zis Iscarioteanul (probabil „locuitor din Kariot”, sat din sudul Ţării Sfinte, sau o deformare de la *sicarius*, nume acordat celor ce se revoltau împotriva puterii romane, sau *ish-karja*, „omul falsităţii”, ca supranume negativ ulterior), a devenit emblema trădării. În Evanghelia după Ioan, după predica despre „pâinea vieţii” de la Capernaum, Iisus afirmă: „Oare, nu v-am ales Eu pe voi, cei doisprezece? Şi unul dintre voi este un diavol” (6, 70). Iar când Iuda este aşezat la masă în timpul Cinei celei de Taină, acelaşi evanghelist observă că „diavolul [apus] dinainte în inima lui Iuda […] ca să-L vândă” pe învăţătorul său şi după ce Iisus i-a dat „bucăţică oaspetelui”, semn de prietenie, „a intrat […] Satana în el” (*Ioan* 13, 2.27).

Astfel, există o judecată aspră asupra faptei acestui apostol care se naşte dintr-o decizie liberă a sa şi care se încheie în momentul celebrului sărut în grădina Ghetsimani: „Iuda, cu sărutare vinzi pe Fiul Omului?” (*Luca 22, 48*). Pe de altă parte, există şi acea căinţă extremă despre care scrie Matei, atunci când apostolul se duce în grabă la cei ce ordonaseră arestarea pentru a

restitui preţul trădării, zguduit de remuşcare (27, 3 – 10), deşi era legat de bani în calitatea sa de administrator al bunurilor apostolilor, potrivit mărturiei evanghelistului Ioan (12, 6). Şi există în cele din urmă sinuciderea pe care Matei o menţionează printr-o frază succintă: „a plecat şi, ducându-se, s-a spânzurat" (27, 5), în timp ce Luca, făcând probabil referire la un pasaj din Vechiul Testament (*Cartea înţelepciunii* 4, 19), descrie acel sfârşit în culori mai puternice: „căzând cu capul înainte, a crăpat pe la mijloc şi i s-au vărsat toate măruntaiele" (*Faptele Apostolilor* 1, 18).

Nu este totuşi sarcina noastră să identificăm motivul „psihologic" şi personal al trădării lui Iuda. Poate că totul se naşte dintr-o cumplită dezamăgire în privinţa lui Iisus, urmat în speranţa că este un mesia politic, un eliberator al Israelului, şi descoperit apoi ca un „salvator" având alte scopuri şi îndreptat spre alte orizonturi. Cele două întrebări la care vom încerca să răspundem în mod esenţial şi schematic sunt, în schimb, de natură mai teologică. Dacă trădarea era prevăzută în planul lui Dumnezeu care includea moartea izbăvitoare a Fiului, în ce măsură era responsabil cel ce trebuia să fie instrumentul realizării acesteia? Aşa cum ne aminteşte interlocutorul nostru, nu este oare adevărat că Iisus afirmă că „n-a pierit niciunul dintre ei [discipoli], decât fiul pierzării, ca să se împlinească Scriptura" (*Ioan* 17, 12)? A doua întrebare: Iuda a fost salvat sau condamnat în cele din urmă, dat fiind că, după cum spuneam, Matei include în disperarea trădătorului şi căinţa şi remuşcarea (27, 3)? Răspunsul pe care Mario Pompilio îl oferă la cele două întrebări în cartea sa *A cincea evanghelie* (1975) este simplificat şi nu întru totul împărtăşit: „Adevărul este că eu n-am fost nicidecum trădătorul, ci mai degrabă victima unui plan curios de salvare, care-i cuprindea pe toţi oamenii şi care pentru a fi perfect, trebuia să mă excludă pe mine. Dintr-o iubire infinită pentru toţi oamenii, care, pentru a se împlini perfect, trebuia să mă excludă pe mine". Să încercăm totuşi să găsim o soluţie mai adecvată.

Prima întrebare este foarte delicată şi complicată, întrucât implică un subiect cu două faţete. Pe de o parte, există libertatea eficace şi puternică a lui Dumnezeu care acţionează la nivelul lumii şi istoriei, iar pe de alta, există libertatea alegerii cu care sunt înzestraţi oamenii, susţinută chiar de Sfintele Scripturi. Aşa cum am văzut, evanghelistul Ioan, care introduce planul trădării de către Iuda deja în Galileea, este convins că apostolul a fost luat în stăpânire de Satana, făcând prin urmare o alegere conştientă în privinţa răului. Ba chiar al patrulea evanghelist este convins că ceea ce l-a determinat pe Iuda să cedeze în faţa ispitei trădării a fost lăcomia (a se citi *Ioan* 12, 4 – 6 dar şi *Matei* 26, 14 – 16), care s-ar putea explica dintr-o perspectivă politică, potrivit celor spuse anterior despre iluziile mesianice ale lui Iuda Iscarioteanul.

Ajunşi aici, putem introduce celălalt element, cel al planului divin exprimat în fraza „ca să se împlinească Scriptura" (prezentă nu doar în Evanghelia după Ioan, ci şi în Faptele Apostolilor 1, 16). Pentru a înţelege pe deplin semnificaţia unei asemenea afirmaţii trebuie să reamintim că, în Biblie, Dumnezeu este adesea socotit a se afla şi la baza răului: „Eu întocmesc lumina şi dau chip întunericului – spune Domnul în cartea profetului Isaia (45, 7) – dau propăşirea şi aduc restriştea". Iar acest fapt vine din dorinţa ideală de a nu îngădui ca ceva să scape omnipotenţei divine sau ca răul să fie atribuit unei alte divinităţi de natură negativă. Prin urmare, e vorba de o expresie destinată să preamărească convingerea că libertatea umană, cu nechibzuinţa şi ruşinea ei, nu scapă planului general al lui Dumnezeu.

Din acest punct de vedere, se pot împleti cele două libertăţi, cea a lui Iuda, care, alăturându-se Satanei, optează în mod conştient şi responsabil pentru trădare, şi cea a lui Dumnezeu care introduce acest act uman infam în planul Său eficient de izbăvire. Eficienţa acţiunii divine este formulată tocmai prin expresia „ca să se împlinească

Scriptura”, vrând să demonstreze astfel că Dumnezeu nu este luat prin surprindere şi nici depăşit de alegerea lui Iuda, ci mai degrabă că ea face parte din planul de mântuire care se va împlini chiar prin moartea lui Iisus.

Răspunsul la a doua întrebare este mai simplu. Misterul ultimelor clipe ale lui Iuda rămâne cunoscut doar lui Dumnezeu. Nu ştim dacă în acel moment el s-a întors către Dumnezeu sau dacă L-a respins definitiv. După cum am avut deja ocazia să amintim, se spune că, într-o viziune, sfânta mistică Ecaterina de Genova (secolul al XV-lea) ar fi aflat dintr-o aluzie a lui Cristos că Iuda e mântuit. Primo Mazzolari, într-o faimoasă predică a sa, îl considera pe Iuda ca fiind „preferatul lui Iisus”, în pofida trădării, tocmai pe baza legii iubirii faţă de duşman propovăduită de Cristos însuşi.

Zguduit de răul făcut, dar şi de remuşcare şi dramă, Iuda rămâne, prin urmare, încredinţat doar misterului conştiinţei sale şi al lui Dumnezeu care „pătrunde inima şi încearcă rărunchii”. Libertatea lui cu siguranţă n-a fost anulată de un fel de Fatum grec, asemănător cu cel care-l va face pe Oedip să devină paricid şi incestuos. Această libertate poate fi, prin urmare, asociată unei stăruinţe sau disperări, dar şi unei chemări secrete extreme, îmbrăţişată de infinita voinţă divină salvatoare.

Evanghelia lui Iuda

Am avut prilejul să citesc Evanghelia lui Iuda a scriitorului polonez Henryk Panaş. Este povestea unui afacerist bogat şi cult, pe numele său chiar Iuda, care iniţial îl urmează pe Cristos pentru că este îndrăgostit de Magdalena, dar care trăieşte apoi o istorie mai mare decât el, pe care o încredinţează chiar unei Evanghelii apocrife. Am auzit însă că există într-adevăr o Evanghelie a lui Iuda antică, dar care nu este recunoscută de Biserica primelor secole. Să fie adevărată această informaţie sau face parte din seria inaugurată de Codul lui Da Vinci de Dan Brown?

Evanghelia apocrifă a lui Iuda chiar există. Este vorba de un manuscris pe papirus scris în coptă, limba

egipteană târzie, databil în secolul al IV-lea, o traducere a unui text grec care trebuie localizată în secolul al II-lea, dat fiind că, în jurul anului 180, episcopul de Lyon, Sfântul Irineu, în opera sa *împotriva ereziilor*, dovedeşte că îi cunoaşte conţinutul pe care-l critică. Descoperit în Egipt în jurul anilor *'70* din secolul trecut, manuscrisul a apărut pe piaţa americană de antichităţi în anii '80 şi, după 17 ani de obscuritate, a fost cumpărat de un anticar, Frieda Nussberger-Tehacos, care a reuşit să-l vândă la un preţ ridicat către „Maecenas Foundation for Ancient Art" din Elveţia. Pentru a-şi compensa cheltuiala, aceasta din urmă a ajuns la o înţelegere cu National Geographic Society din America în privinţa unei restaurări, a unei traduceri în engleză şi a unei ample popularizări a descoperirii printr-un extraordinar tam-tam publicitar, promiţând, printre altele, să restituie manuscrisul Egiptului pentru a fi predat Muzeului de Artă Coptă din Cairo.

Conţinutul acestei Evanghelii apocrife, care, după cum am spus, se ştia deja şi prin intermediul mărturiei lui Irineu, nu are nicio semnificaţie pentru reconstituirea istorică a ultimelor ore ale lui Iisus şi, prin urmare, nu compromite deloc datele evanghelice, în pofida tuturor „descoperirilor" jurnalistice care au devenit cunoscute şi în urma succesului cărţii *Codul lui Da Vinci*. Opera se naşte, de fapt, din speculaţiile succesive ale unui mediu oarecum creativ al creştinismului gnostic egiptean, un creştinism sofisticat, intelectualist şi eterodox. Iisus din Evanghelia lui Iuda este o fiinţă cerească, care oscilează între întrupări diverse (discipolilor li se prezintă drept copil) şi epoci diferite. Interpretarea figurii lui Iuda, la prima vedere sugestivă, este, de fapt, compromisă de tezele generale ale ereziei gnostice.

El ar fi singurul dintre discipoli care a descoperit adevărata identitate secretă a lui Iisus, iar trădarea sa este considerată ca un eveniment providenţial, dar nu în sensul în care o va interpreta tradiţia creştină, şi a Noului Testament, adică prin moartea şi învierea lui Cristos, sursă

de izbăvire. Perspectiva textului apocrif este total diferită. Iuda îl trimite la moarte nu pe adevăratul Iisus, ci doar pe omul care adăpostea fiinţa spirituală a lui Iisus, învelişul său material şi exterior. De fapt, Iisus şi-a însuşit doar aparent un trup carnal pentru a-i păcăli pe „principii acestei lumi” („arhonţii”) care conduc istoria şi pentru a se ascunde printre oameni astfel încât să reuşească să salveze, dintre ei, singurul neam ales închis în umanitatea păcătoasă, purtându-l din nou în acele ceruri din care a căzut.

Trădarea lui Iuda face parte, prin urmare, din acel plan secret, iar acela care a fost răstignit pe cruce şi a murit n-a fost decât un trup omenesc nesemnificativ. Ca o paranteză, amintim că teza coranică potrivit căreia pe cruce moare o sosie, şi nu Iisus însuşi, izvorăşte chiar din influenţa tezelor gnostice, cunoscute de Mohamed probabil prin intermediul membrilor caravanelor creştine egiptene care străbăteau Arabia. Este deci uşor de înţeles că Evanghelia lui Iuda este doar expresia ulterioară a unor teorii creştine libere până la extravaganţă.

Discipolii lui Iisus umblau înarmaţi?

Aş vrea să aduc în discuţie doar o neconcordanţă (cel puţin după părerea mea) dintre multele care mi-au venit în minte în timp ce citeam istorisirile despre patimile lui Cristos, care probabil se datorează diferitelor redactări ale evangheliştilor, şi anume: cum puteau discipolii lui Iisus să umble înarmaţi, în plină ocupaţie romană, astfel încât să poată lovi cu sabia şi să taie urechea acelui nefericit zbir al poliţiei templului, în timpul arestării lui Iisus în grădina Ghetsimani?

În grădina Ghetsimani „unul dintre cei ce stăteau lângă El”, conform lui Marcu (14, 47), „un ucenic”, potrivit lui Matei (26, 51) şi Luca (22, 50), identificat de Ioan în persoana lui Simon Petru, scoate o sabie, loveşte o slugă a arhiereului, care făcea parte din grupul celor veniţi să-L prindă pe Iisus, şi îi taie urechea dreaptă. Acelaşi Ioan (18, 10) ne prezintă şi numele victimei, Malhus („regele său”),

un nume răspândit în acele vremuri. Iată acum şi întrebarea justificată: discipolii lui Iisus, sau cel puţin unii dintre ei, precum Petru, umblau înarmaţi?

Răspunsul de ordin general ni-l oferă un istoric contemporan cu Sfântul Pavel, evreul Iosephus Flavius, care, în opera sa *Antichităţi iudaice* (XIV, 4, 2; XVIII, 9, 2) admite posibilitatea purtării de arme chiar şi sâmbăta şi cu ocazia sărbătorii Paştilor pentru legitimă apărare. Acelaşi istoric ne aminteşte că şi esenienii, grup iudaic foarte riguros, purtau la ei arme în timpul călătoriilor, pentru că drumurile erau bântuite de tâlhari (să ne gândim la pilda bunului samaritean). Ba chiar anumite pasaje din Talmud, care cuprinde vechile tradiţii iudaice, vorbesc despre deţinerea unei săbii aproape ca de o componentă a ţinutei evreilor în anumite teritorii periculoase, mai ales cele de la graniţă.

Nu trebuie să uităm că discipolii aparţineau unei culturi şi unei perioade istorice bine delimitate şi care reflectau caracteristicile acestora. Prezenţa unei săbii în momentul arestării lui Iisus se explică, poate, dacă ne întoarcem în timp, la câteva ore înainte de întâmplarea din grădina Ghetsimani. Iisus şi discipolii se află în încăperea unde de-abia s-a ţinut Cina cea de Taină cu pâinea şi cu vinul. Cristos vorbeşte apostolilor şi evocă din nou acea zi în care îi invitase la o primă misiune, fără pungă, traistă sau încălţăminte.

Acum, însă, spune: „Cel ce are pungă să o ia, tot aşa şi traista, şi cel ce nu are sabie să-şi vândă haina şi să-şi cumpere”.

Discipolii reacţionează arătându-l două săbii aflate în posesia lor, probabil din motivele precizate mai sus (printre altele, aceştia proveneau din Galileea, teritoriu la graniţă şi, prin urmare, periculos). După cum am amintit deja, văzând că nu s-au înţeles vorbele Sale, Iisus răspunde neconsolat şi aproape resemnat: „Sunt de ajuns”. Un cercetător, Joseph A. Fitzmyer, comentează astfel: „Ironia este legată nu de numărul săbiilor, ci de întreaga

mentalitate a apostolilor”. Episodul este relatat de Luca (22, 35 – 38).

El se leagă perfect de scena din Ghetsimani unde, tot conform Evangheliei lui Luca, discipolii, „văzând ce avea să se întâmple, au zis: Doamne, dacă vom lovi cu sabia?” Şi fără să aştepte vreun răspuns din partea lui Iisus, iată cum sluga arhiereului este lovită cu sabia. Iisus repetă încă o dată, cu tristeţe, aceeaşi frază: „Lăsaţi, până aici!” (Luca 22, 49 – 51). Un alt exeget, Raymond E. Brown, comentează astfel: „Discipolii continuă să nu înţeleagă vorbele Lui, crezând că Iisus voia ca ei să fie înarmaţi cu săbii: această sabie este una din cele două >

pe care le aveau”.

În realitate, Iisus se referise la sabie în cu totul alt mod. La urma urmei nu El a spus despre Sine: „N-am venit să aduc pace, ci sabia” (*Matei* 10, 34)? El voia, de fapt, să dea de înţeles că de-acum a venit vremea luptei împotriva puterii întunericului. Avusese deja loc diviziunea, precisă precum tăişul unei săbii, între bine şi rău, între Cristos şi trecut, între Izbăvitor şi Satana. Astfel, sabia era simbolul unei înzestrări spirituale şi nu exterioare, cam cum va spune Sfântul Pavel când va descrie „armele lui Dumnezeu, ca să puteţi sta împotrivă în ziua cea rea, şi, toate biruindu-le, să rămâneţi în picioare” (a se vedea *Efeseni* 6, 13 – 17).

Nu degeaba, în faţa obtuzităţii discipolilor, Iisus va avea încă timp să-l dojenească pe cel care l-a rănit pe robul arhiereului, imediat după acel gest nechibzuit: „Întoarce sabia ta la locul ei; că toţi cei ce scot sabia, de sabie vor pieri” (*Matei 2*6, 52). Reafirma, astfel, legea nonviolenţei, deja formulată în Predica de pe munte, cu faimoasele referiri la obraz, haină şi drumul de o milă (a se vedea *Matei* 5, 38 – 41). Deci, Iisus nu voia în jurul Său un grup de gărzi de corp şi nici nu încurajase o atitudine de autoapărare armată, chiar dacă, după cum am spus, nu erau rare cazurile în care evreii purtau arme. Lecţia lui Cristos era, oricum, mult diferită şi, din păcate, aşa cum s-

a întâmplat şi cum se va întâmpla şi cu alte învăţături ale Sale, ea căzuse în plasa neînţelegerii şi echivocului.

Procesul şi condamnarea lui Iisus

Sunt catolic practicant. De fiecare dată când intru în biserică cu ocazia riturilor săptămânii Sfinte, sunt mereu uimit de povestirea patimilor lui Cristos. Emoţiile sunt diferite şi îl privesc pe credincios. Există însă una mai raţională: cui trebuie să-i atribuim responsabilitatea condamnării lui Iisus la moarte? l-am auzit pe unii acuzându-i pe romani şi dezvinovăţind total Sinedriul ebraic. Oare chiar aşa stau lucrurile?

În rândul cercetătorilor, se constată două poziţii antitetice cu privire la responsabilitatea ultimă a condamnării la moarte a acuzatului Iisus din Nazaret. Pentru unii, şi printre aceştia trebuie menţionat Josef Blinzler cu faimoasa sa carte *Procesul lui Iisus*, tradusă în italiană în 1966, capul de acuzare în faţa autorităţii iudaice supreme, Sinedriul, a fost transformat de judecători dintr-unul religios într-unul politic, pentru a fi admis pe rol de către tribunalul Imperiului Roman. Cu alte cuvinte, acuzaţia religioasă (blasfemie) a fost încadrată ca politică (Iisus se proclamase rege), astfel încât să poată fi acceptată şi judecată de tribunalul roman, singurul care putea emite sentinţe capitale. Am avea de-a face, prin urmare, cu o responsabilitate efectivă primară a Sinedriului şi a autorităţilor iudaice de atunci, care de-abia aşteptau să scape de prezenţa supărătoare a acestui predicator urmat de mulţi discipoli.

Dimpotrivă, pentru anumiţi cercetători, organul oficial al ebraismului s-a ocupat doar de instrucţia procesului, s-a interesat doar de dimensiunea religioasă a acuzaţiei, însă a identificat şi aspectul politic ulterior al predicării şi faptelor lui Iisus, întrucât aceasta era convingerea majorităţii Sinedriului şi aceasta era părerea predominantă a mulţimii care, în orice caz, îl aclamase chiar pe Iisus ca rege. Acest aspect specific al procesului era de competenţa tribunalului roman, care a emis

sentinţa capitală, fiind pe deplin responsabil juridic şi moral. Ba chiar, potrivit lui Chaïm Cohn, autorul cărţii *Procesul şi moartea lui Iisus. Un punct de vedere evreiesc*, scrisă iniţial în ebraică (1968) şi tradusă apoi şi în italiană (în 2000), Sinedriul, subliniind învinuirea de blasfemie, cap de acuzaţie religios, care nu era, prin urmare, de competenţa tribunalului roman, ar fi făcut, în realitate, tot posibilul să-L scape de Iisus de pedeapsa capitală. Însă, sincer, acest punct de vedere pare foarte exagerat în comparaţie cu textele evanghelice.

Într-adevăr, problema este tocmai aici, în singura documentare disponibilă pentru a decide asupra unor eventuale responsabilităţi, şi anume Evangheliile care, după cum s-a spus şi s-a repetat, tratează evenimente istorice, dar nu aşa cum o face un istoric. Paginile lor nu au nici stilul unui document de arhivă şi cu atât mai puţin al unui proces-verbal al poliţiei, admiţând că acestea sunt întotdeauna extrem de „obiective” Prin urmare, evangheliştii ne oferă date importante referitoare la dublul proces al lui Iisus, însă preocuparea lor este aceea de a indica şi de a transmite un sens mai profund care depăşeşte şi transcende istoria.

Ele vor să surprindă, de pildă, şi planul divin înscris în aceste evenimente. Vor să exprime, de asemenea, raportul dintre Biserică şi iudaism şi cel cu lumea romană, raporturi care suferiseră o evoluţie în anii de după moartea lui Iisus. În plus, pe marginea acestor teme, fiecare evanghelist reflectă sensibilitatea sa şi a comunităţii căreia i se adresa. De exemplu, Marcu este destul de neutru şi precis. În fiecare dintre cele două procese, cel al Sinedriului iudaic şi cel roman desfăşurat în faţa guvernatorului, introduce un personaj fundamental (marele preot şi Pilat) care formulează o întrebare decisivă, caracteristică fiecăreia din cele două situaţii diferite. Marele preot: „Eşti Tu, Cristosul, Fiul Celui binecuvântat?” (14, 61). Pilat: „Eşti tu regele iudeilor?” (15, 2).

Abordarea lui Matei este diferită, evidenţiind ulterior responsabilitatea Sinedriului şi atenuând-o pe cea a procuratorului roman. Două elemente evocate doar de acest evanghelist sunt, de fapt, semnificative: intervenţia nevestei lui Pilat căruia aceasta îi spune: „Nimic să nu-I faci Dreptului aceluia; că mult am suferit azi, în vis, pentru El” (27, 19); şi spălarea mâinilor, gest biblic de fapt, marcat de o afirmaţie a lui Pilat: „Nevinovat sunt de sângele Dreptului acestuia [...] Iar tot poporul a răspuns: Sângele Lui asupra noastră şi asupra copiilor noştri” (27, 24 – 25). Este evident că Matei, a cărui Evanghelie era adresată creştinilor de origine ebraică, vrea să evidenţieze clar ruperea de Sinagogă şi să arate deschiderea lumii păgâne. Şi perspectivele lui Luca şi ale lui Ioan sunt diferite.

Din punct de vedere strict istoric, este, prin urmare, greu să fim drastici cu privire la responsabilităţile condamnării lui

Iisus la moarte. Desigur, pedeapsa cu moartea a fost rostită doar de cel care, juridic, putea s-o facă, adică tribunalul roman. Dar nici nu putem ignora intervenţia Sinedriului care-L considera pe Iisus o figură periculoasă pentru ordinea religioasă. Ceea ce nu justifică însă invocarea acuzaţiei absurde de „deicid” pentru poporul ebraic (şi nici pentru romani), aşa cum a susţinut Conciliul Vatican îi „Deşi autorităţile iudaice împreună cu susţinătorii ei au fost implicate în moartea lui Cristos, totuşi ceea ce s-a întâmplat în timpul Patimilor Sale nu poate fi imputat în mod indistinct nici tuturor evreilor de atunci, şi nici evreilor din vremurile noastre” (Nostra *Actate*, nr. 4).

Crucea lui Cristos

Iisus chiar a fost condamnat la răstignire pe cruce sau, mai simplu, a fost „pironit”? întrebarea se naşte din două motive diferite. Primul este, ca să spun aşa, familial: am o rudă martor al lui Iehova care neagă faptul că Iisus a murit pe cruce şi consideră acest semn un abuz, introdus

de Biserică, fiindcă ar fi vorba de o emblemă păgână. Al doilea motiv provine dintr-o serie de texte pe care mi le-a arătat aceeaşi rudă, potrivit cărora în Noul Testament se afirmă că Iisus „a fost spânzurat de un lemn”. Prin urmare, trebuie să renunţăm la acest simbol, dacă vrem să urmăm îndeaproape Scripturile?

Pentru a respinge obiecţia Martorilor lui Iehova ar fi suficient să facem referire la Noul Testament, la care şi ei fac apel. Cuvântul grecesc *staurôs*, „cruce”, aplicat în mod direct sau indirect lui Cristos, se repetă de 27 de ori, în timp ce verbul derivat *stauroun*, „a crucifica”, este întâlnit de 46 de ori, care devin 52 dacă adăugăm şi verbele compuse (de exemplu, *systauroún*, adică „a fi crucificat împreună” cu Cristos, verb îndrăgit mai ales de Sfântul Pavel).

De altfel, se ştie că răstignirea, *servile supplicium*, cum o definea istoricul roman Tacitus, şi anume supliciul dezonorant al sclavilor, era practicată în Palestina de forţele de ocupaţie romane împotriva rebelilor, după cum o demonstrează scheletul unui tânăr evreu pe nume Yehohanan (Ioan) cu un cui în gleznă şi semne de perforaţie în antebraţ, găsit la nord-est de Ierusalim. Modalităţile de răstignire erau, de fapt, un pic diferite de cele pe care arta le-a ilustrat de-a lungul secolelor, însă supliciul era, oricum, cauza unei „suferinţe insuportabile şi una dintre cele mai dureroase morţi”, cum afirma istoricul evreu filoroman Iosephus Flavius, care a trăit cu puţin după Iisus, în opera sa *Războiul iudaic* (VII, 202 – 203).

Acum, ne-am putea întreba: dacă lucrurile stau aşa, de ce Martorii lui Iehova se opun atât de tare crucii? Aversiunea lor are, în fond, o rădăcină dublă. Prima este de origine „teologică”, întrucât ei consideră crucea un simbol păgân care nu trebuie venerat. Or, că este un simbol folosit şi de alte culturi este un lucru cert, deoarece, nu arareori, indică cele patru puncte cardinale ale spaţiului. Însă acest aspect nu schimbă cu nimic faptul real că Iisus a fost condamnat la moarte pe o cruce

concretă folosită pentru execuţiile capitale romane. Apoi, este evident că „venerarea” crucii nu trebuie să fie atât slăvirea fetişistă a unui lemn, cât preamărirea Celui care a fost răstignit pe ea, cum scrie Sfântul Pavel: „... noi propovăduim pe Cristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie. Dar pentru cei chemaţi, şi iudei şi elini: pe Cristos, puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu” (1 *Corinteni* 1, 23 – 24).

Cealaltă obiecţie a Martorilor lui Iehova este de natură mai „exegetică”. În Faptele Apostolilor îndeosebi, vorbindu-se de moartea lui Cristos, se afirmă că „a fost spânzurat de un lemn” (5, 30; 10, 39; 13, 29). Expresia are o dublă explicaţie. Prima este de ordin istoric. Crucea era alcătuită, de fapt, dintr-un lemn vertical care era deja fixat în pământ, în timp ce condamnatul purta pe umeri aşa-numitul *patibulum*, braţul orizontal al crucii, care apoi era ridicat pe stâlpul vertical, după ce victima era pironită la încheieturi sau antebraţ. Acest „lemn” vertical era, prin urmare, axul de susţinere. Astfel, crucea avea forma finală de T (în greceşte *tău*), chiar dacă deasupra ei un alt ţăruş putea să indice aşa-numitul *titulus*, motivaţia oficială a condamnării la moarte.

Un motiv ulterior pentru care s-a recurs la termenul de „lemn” este, în schimb, de tip teologic, după cum afirmă Pavel, citând un pasaj din cartea biblică a Deuteronomului (21, 23) pentru a arăta că în Cristos se concentrează tot „blestemul” păcatului, astfel încât să se transforme în „binecuvântare” pentru noi: „Cristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se pentru noi blestem; pentru că scris este: Blestemat este tot cel spânzurat pe lemn, ca, prin Cristos Iisus, să vină la neamuri binecuvântarea lui Avraam” (*Galateni* 3, 13 – 14). Deci nu există niciun motiv întemeiat pentru a nega crucea lui Cristos şi importanţa sa izbăvitoare.

„S-a făcut întuneric peste tot pământul”.

Dacă este adevărat că în momentul morţii lui Cristos, potrivit Evangheliilor, „s-a făcut întuneric peste tot

pământul”, nu am putea încerca să identificăm data acelei întâmplări pe baza calculului eclipsei petrecute în acea perioadă în Ţara Sfântă? Se vorbeşte, printre altele, şi de un cutremur. Sau ar trebui, mai simplu, să tragem concluzia că e vorba de un „scenariu” evanghelic care proslăveşte emfatic moartea lui Cristos ca un eveniment de proporţii cosmice?

Îndeosebi Matei (27, 51 – 54) împresoară moartea lui Iisus cu o serie de evenimente răsunătoare. Este ceea ce exegeţii numesc „cadrul teofanic”, ce cuprinde trei elemente: sfâşierea catapetesmei Templului (informaţie comună şi lui Marcu şi Luca), cutremurul, deschiderea mormintelor. Ele sunt precedate de o beznă prelungită timp de câteva ore. Înainte de a indica semnificaţia acestei coregrafii extraordinare de natură apocaliptică, se impune să subliniem un considerent deja cunoscut, dar fundamental. Cu toate că oferă o serie de date istorice ale lui Iisus şi despre Iisus, Evangheliile nu vor să fie niciun manual de istorie, nicio dare de seamă sau un proces-verbal. Ele prezintă întâmplări din viaţa lui Cristos, „vestindu-le” cu înţelesul lor profund, interpretându-le din perspectiva credinţei, dezvăluindu-le semnificaţia subînţeleasă de izbăvire.

Înaintea ochilor lui Matei are loc acum evenimentul capital al morţii lui Iisus, pe care îl vede ca pe o împlinire a unei istorii de prevestiri salvatoare deja oferite de Vechiul Testament. Şi tocmai pe această cale Matei reuneşte o serie de imagini biblice pentru a ilustra semnificaţia autentică şi profundă a morţii lui Iisus care s-a petrecut în acea după-amiază primăvăratică la Ierusalim. Iată, înainte de toate, sfâşierea catapetesmei Templului, acea cortină de purpură cu nuanţe de violet, roşu şi stacojiu, din în răsucit, care ascundeau privirii Sfânta Sfintelor, adică locul unde se afla chivotul legământului şi locul prezenţei lui Dumnezeu în mijlocul neamului Său. Ideea pe care evangheliştii vor s-o comunice e clară. Dumnezeu nu mai este ascuns şi tainic, închis în spaţiul sacru de care nimeni

nu se poate apropia sau în infinitatea cerului Său, ci este vizibil în persoana lui Cristos. Nu degeaba „sutaşul” şi cei care păzeau pe Iisus împreună cu el, când au văzut cutremurul de pământ şi cele întâmplate, s-au înfricoşat foarte tare şi au zis: „Cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu era Acesta!” (27, 54).

Semnul următor este cel al cutremurului: „pământul s-a cutremurat şi pietrele s-au despicat”. Cu câteva rânduri mai sus, s-a făcut referire la un fel de eclipsă de soare, despre care însă nu există nicio menţiune documentară pentru acea perioadă istorică: „De la ceasul al şaselea, s-a făcut întuneric peste tot pământul, până la ceasul al nouălea” (27, 45). Aceste două fenomene însoţesc în Vechiul Testament teofaniile, adică apariţiile divine, şi vor să preamărească transcendenţa, şi anume înfricoşătoarea şi glorioasa taină a lui Dumnezeu, care se apropie de om pentru a-l judeca, dar şi pentru a-l salva. În Sinai, de pildă, cu prilejul revelaţiei legii divine, cartea Ieşirii introducea „tunete şi fulgere şi un nor gros pe munte […] şi tot muntele se cutremura puternic” (19, 16 – 18). Cine nu-şi aminteşte de bezna care s-a abătut deasupra Egiptului timp de trei zile (*Ieşirea* 10, 22)? Pentru a descrie „Ziua Domnului”, adică judecata la care supune El istoria umanităţii, profetul Amos foloseşte o imagine foarte apropiată de cea a lui Matei: „Iar în ziua aceea, zice Domnul Dumnezeu, voi apune soarele în miezul zilei şi voi întuneca pământul în zi luminoasă” (8, 9).

Iată-ne, în cele din urmă, la al treilea semn, cel mai important pentru a explica semnificaţia ultimă a morţii pascale a lui Cristos: „Mormintele s-au deschis şi multe trupuri ale sfinţilor adormiţi s-au sculat. Şi ieşind din morminte, după învierea Lui, au intrat în cetatea sfântă şi s-au arătat multora” (27, 52 – 53). Să se observe partea „după învierea Lui”. Moartea şi învierea lui Cristos marchează începutul triumfului asupra morţii. Membrii neamului lui Dumnezeu („sfinţii adormiţi”) s-au alăturat victoriei lui Iisus împotriva morţii.

Mormintele lor s-au deschis, trupurile s-au trezit din moarte şi au intrat în „cetatea sfântă”, adică Ierusalimul ceresc. Apariţia lor este mărturia şi confirmarea învierii anterioare victorioase a lui Cristos, fiind garanţia celei a tuturor drepţilor Vechii şi Noii Legi.

Prin urmare, această pagină nu trebuie citită ca o cronică, ci în densitatea sa profundă. Matei descrie evenimentul morţii lui Iisus, oferindu-ne, desigur, coordonatele istorice şi spaţiale, dar, în acelaşi timp, vrea ca cititorii săi să pătrundă semnificaţia autentică a acelei morţi, unicitatea ei absolută, iar el face acest lucru recurgând la acele semne biblice pe care le-am explicat anterior. Acea moarte este, de fapt, rădăcina credinţei creştine în înviere, este intrarea eternităţii în vremelnicia existenţei umane, este revelaţia directă a misterului lui Dumnezeu care s-a făcut om pentru a transforma întreaga umanitate, punând-o în comuniune cu divinitatea ei şi cu viaţa ei eternă.

Apariţiile pascale ale lui Cristos şi paranormalul

Sunt, cu siguranţă, surprinzătoare apariţiile lui Cristos înviat narate de Evanghelii. Eu încerc să mi le explic pe baza „paranormalului”. Cine a intrat în lumea de dincolo, are deja un nou statut care nu poate fi echivalat cu cel „normal” al pământescului, îmi creează însă dificultăţi insistenţa asupra corporalităţii lui Iisus înviat, atât de mult încât poate fi văzut în timp ce mănâncă, I se pot atinge rănile, poate fi întâlnit pe stradă ca orice alt trecător. Sunt de acord cu restul, adică cu faptul că poate trece prin uşi închise sau că nu este recunoscut imediat, aşa cum i se întâmplă Mariei Magdalena. Este corectă această interpretare a mea!

Termenul de „apariţii” folosit pentru a defini întâlnirile lui Cristos înviat cu primii martori ai credinţei creştine poate fi subiect de echivocuri în zilele noastre. De fapt, acesta poate trimite chiar cu gândul la paranormal, la emoţii spirituale nu întotdeauna verificabile sau autentice, sau la practici magice de necromanţie. În realitate, în Noul

Testament se recurge la simplul verb „a vedea”. Astfel, Cristos înviat „a fost văzut”, potrivit Evangheliilor, în momentul a trei întâlniri „private”, adică cu câte o singură persoană, şi de cinci ori cu comunitatea de discipoli, la Ierusalim sau în Galileea, zone geografice în care Iisus fusese întâlnit în timpul existenţei sale pământeşti.

În aceste istorisiri evanghelice se pot identifica două contexte fixe. Noi ne vom opri acum la primul (celălalt are scopul de a descrie misiunea oficială a apostolilor, trimişi de Cristos înviat). Acesta a fost catalogat de cercetători ca „apariţie de recunoaştere”. Cristos se arată discipolilor, împreună sau în călătorii, sau singuri, dar nu este recunoscut imediat. Să ne gândim la cei doi discipoli din Emmaus sau la Maria din Magdala care-L confundă pe Cristos înviat cu paznicul cimitirului unde Acesta fusese îngropat. Prin urmare, Cristos trebuie să se facă „recunoscut”, iar acest lucru se întâmplă pentru că evenimentul pascal are în sine o dimensiune ulterioară, transcendentă. Pentru a ajunge să-L recunoşti pe Iisus înviat nu e suficient să-L fi cunoscut istoric, mergând alături de El pe drumurile din Palestina, ascultându-L în timp ce vorbea sau cinând cu El.

Este necesar să existe o cale de cunoaştere şi înţelegere superioară, cea a credinţei. Atunci Cristos apare din nou viu şi prezent în istoria care continuă. Totuşi, El nu este un altul, iar întâlnirea cu El nu se petrece în vis. Iată de ce se face o trimitere puternică la corporalitate, care, pentru semit, nu e doar fizică, ci este indiciu al personalităţii şi prezenţei. Tocmai astfel se explică importanţa acordată suferinţelor patimilor: „Vedeţi mâinile şi picioarele Mele, că Eu însumi sunt; pipăiţi-Mă şi vedeţi, că duhul nu are came şi oase, precum Mă vedeţi pe Mine că am” (*Luca* 24, 39). Lui Toma necredinciosul Iisus îi repetă: „Adu degetul tău încoace şi vezi mâinile Mele şi adu mâna ta şi o pune în coasta Mea şi nu fi necredincios, ci credincios” (*Ioan* 20, 27).

Aceste cuvinte urmăresc să sublinieze obiectivitatea

experienţei pascale. Aceasta nu se naşte dintr-o senzaţie subiectivă, ci este indusă de o prezenţă externă, transcendentă şi totuşi reală. Evangheliile nu oferă multe indicaţii specifice în acest sens, mulţumindu-se să-i evidenţieze realitatea verificabilă (Cristos înviat mănâncă până şi o bucată de peşte fript, conform lui *Luca* 24, 42 – 43), dar şi misterul (trece prin uşi închise). S-ar putea ca Sfântul Pavel să ne fie de ajutor, când vorbeşte despre învierea creştinilor.

Potrivit apostolului, prin înviere întreaga fiinţă se reînnoieşte, fiind purtată spre un nou plan „cosmic" (adică real, dar şi „armonios" şi „orânduit", după cum spune chiar semnificaţia etimologică a cuvântului „cosmic"), în care însă nu mai există limitele timpului şi spaţiului, deci nici ale sfârşitului, ale putreziciunii, ale morţii. În capitolul 15 din întâia Epistolă către Corinteni, Pavel încearcă să redea prin imagini ce e continuitate şi ce e noutate în persoana prezentă şi istorică în raport cu aceeaşi persoană înviată, referindu-se la legătura dintre sământă şi copac, elemente unite între ele, dar şi diferite: „Se seamănă (trupul) întru stricăciune, învia ză întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, învia ză întru slavă, se seamănă întru slăbiciune, învia ză întru putere; se seamănă trup firesc, învia ză trup duhovnicesc. Dacă este trup firesc, este şi trup duhovnicesc" (15, 42 – 44).

Am avut deja prilejul de a preciza semnificaţia acestei afirmaţii a lui Pavel. Vrem s-o reluăm însă aici pentru că ne permite să subliniem în mod explicit o temă de mare importanţă. În acest sens, sunt relevante cuvintele care, în italiană, s-au păstrat cu farmecul lor grecesc: trupul *sufletesc* [*psihico*] este actual, înzestrat cu un suflet (*psyche*) şi cu o interioritate a sa; în schimb, trupul înviat va fi *spiritual*, şi nu pentru că ar fi devenit o ectoplasmă evanescentă, ci pentru că va fi pe deplin cuprins de *Pneuma*, adică de Duhul divin ce lucrează în Cristos înviat, principiu al transfigurării şi comuniunii noastre cu eternul şi cu infinitul divin, astfel încât într-

adevăr „Dumnezeu să fie toate în toţi” (15, 28). Cristos înviat este anticiparea acestui nou statut al fiinţei umane mântuite.

Dubla Cincizecime

Revărsarea Duhului Sfânt este pentru noi toţi legată de sărbătoarea Cincizecimii, descrisă în capitolul 2 din Faptele Apostolilor. O scenă, cea descrisă de Sfântul Pavel în cea de-a doua operă a sa (ulterioară Evangheliei), marcată de o coregrafie „sinaitică”, cu vânt puternic şi flăcări. Ar trebui, în schimb, să acordăm mai multă importanţă unei alte „Pogorâri a Duhului Sfânt”, care nu este datată, precum cea a lui Luca şi a evreilor înşişi, la cincizeci de zile de la Paşte, exact în seara zilei învierii lui Cristos, când Iisus înviat se arată discipolilor descumpăniţi şi, suflând peste ei, spune: „Luaţi Duh Sfânt!” Cel care relatează acest episod este evanghelistul Ioan (20, 19 – 23J. Cum să împăcăm această dublă Pogorâre a Duhului Sfânt!

Cele două scene care ilustrează revărsarea Duhului Sfânt în a patra Evanghelie şi în Faptele Apostolilor sunt, fără îndoială, paralele. Punctul lor central este, de fapt, Duhul, reprezentat prin simbolul suflării-vânt. În relatarea lui Ioan, Iisus este cel care „suflă” peste ucenici, printr-un gest modelat după faptele simbolice ale profeţilor şi ilustrat prin următoarele cuvinte: „Luaţi Duh Sfânt!” (20, 22). În istorisirea lui Luca, apare „un vuiet, ca de suflare de vânt ce vine repede […] şi s-au umplut toţi de Duhul Sfânt” (*Faptele Apostolilor* 2, 2.4).

Acum, se ştie că în ebraică şi în greacă un singur cuvânt *ruah* / *pneuma* poate indica atât vântul sau suflarea, cât şi spiritul uman şi divin. În acea noapte în care Iisus l-a întâlnit pe Nicodim, împletirea dintre cele două semnificaţii era explicită: „Vântul suflă unde voieşte […] Astfel este cu oricine e născut din Duhul” (*Ioan* 3, 8). După ce am identificat unitatea lor tematică fundamentală, trebuie să subliniem însă şi diferenţele dintre cele două scene dedicate Pogorârii Duhului Sfânt.

Pe de o parte, Ioan evocă de fapt actul creator divin, exprimat prin suflarea Sfântului Duh în om (*Facerea* 2, 7). Iisus ar vrea, prin urmare, să contureze crearea unei noi umanităţi prin intermediul darului Duhului care şterge păcatul, dând naştere unui „om nou", pentru a folosi o locuţiune a Sfântului Pavel. Aceasta este misiunea încredinţată de Cristos Bisericii, misiune condusă şi însufleţită de Duhul Sfânt: „Cărora veţi ierta păcatele, le vor fi iertate" (*Ioan* 20, 23). O misiune de judecată şi de iertare prevestită de Iisus pe durata vieţii sale pământeşti lui Petru (*Matei* 16, 19) şi apostolilor (*Matei* 18, 18).

Pe de altă parte, în Faptele Apostolilor se face referire mai degrabă la întâmplarea din Sinai, la furtuna şi la fulgerele acelei epifanii divine (*Ieşirea* 9) şi la legământul încheiat între Dumnezeu şi Israel, interpretat de profeţii Ieremia şi Iezechiel drept crearea unei inimi noi şi a unui spirit divin în credincios: „Pune-voi înăuntrul vostru Duhul Meu..." (*Iezechiel* 36, 27).

Din acest „legământ nou" se naşte un popor reînnoit, marcat de o dimensiune universală. Diversitatea limbilor nu împiedică faptul că toate se înţeleg şi se regăsesc în unica profesiune de credinţă în Cristos. Printre altele, amintim că subiectul limbilor diferite, şi totuşi înţelese, apărea şi în vechile comentarii iudaice la paginile din cartea Ieşirii referitoare la Sinai, în timp ce o scriere apocrifă ebraică lega de Sinai revărsarea Duhului divin anunţată de Ieremia şi Iezechiel.

Astfel, diversităţile tind spre o culme comună de natură ecleziastică: Biserica se naşte din Duh, atât în misiunea ei de reconciliere, cât şi în cea de vestire. Rămâne însă deosebirea cronologică: pentru Ioan, răspândirea Duhului se petrece „în seara aceleiaşi zile" de Paşte (*Ioan* 20, 19). În schimb, pentru Luca are loc „când a sosit ziua Cincizecimii" (*Luca* 2, 1), adică cincinzeci de zile mai târziu. Mulţi cercetători cred că, în realitate, evenimentul istoric este unic, localizat în mod redacţional de evanghelişti în două cadre diferite, semnificative la

nivel teologic. Darul unic al Duhului Sfânt poate fi, de fapt, reprezentat din perspective diferite, dar convergente.

Alţii afirmă însă că, aşa cum Duhul se revarsă în mai multe momente ale istoriei Bisericii, tot aşa s-a întâmplat şi la originile creştinismului. În cazul lui Ioan, privilegiată este comunitatea apostolică, în timp ce la Luca manifestarea harului, cu toate că porneşte de la cei doisprezece apostoli, se răspândeşte la mulţimea comunităţii de noi credincioşi. Pentru ambii evanghelişti, multiplele revărsări ale Duhului Sfânt au totuşi mereu misiunea de a face să dăinuiască în Biserică şi prin intermediul Bisericii învăţătura lui Cristos. O învăţătură a mântuirii, a eliberării de rău, a misiunii universale.

„Fiecare are de la Dumnezeu harul lui".

Am participat în calitate de naş la o slujbă de mirungere, la care episcopul oficiant a încercat cu dificultate să ilustreze diferitele „haruri" pe care Duhul Sfânt le insuflă în fiecare dintre credincioşi, făcând trimitere la Sfântul Pavel şi la exemplele pe care apostolul le oferă în acest sens în scrierile sale. Pentru noi ideea de „charismatic" se referă mai mult la atracţia pe care o personalitate reuşeşte s-o inspire. Care este însă semnificaţia religioasă originară a unui termen folosit deja în alte direcţii?

„Harul" este un calc după cuvântul grecesc *chirisma*, relevând în interiorul său legătura cu *chiris*, „har". Şi că legătura nu este doar etimologică, reiese şi din cele spuse de Sfântul Pavel romanilor: „Avem felurite daruri, după harul [*chiris*] ce ni s-a dat" (12, 6). Darul „harului", adică al iubirii divine izbăvitoare (să nu uităm că *chiris* este la baza unor cuvinte precum „caritate", cuvânt de iubire), este insuflat în mod egal, ca principiu şi sursă de izbăvire, de „dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credinţa, blândeţea, înfrânarea" (*Epistola către Galateni* 5, 22).

Harului însă îi sunt alipite, ca un corolar, o suită de daruri multiple şi felurite care strălucesc în mod diferit în

funcţie de fiecare persoană şi care se distribuie în forme diverse potrivit felurilor diferite de personalitate. În special în Epistola întâia către Corinteni (12, 8 – 10; 28 – 30) dar şi în altă parte (de pildă în *Epistola către Romani* 12, 6 – 8 şi *Epistola către Efeseni* 4, 11), Pavel întocmeşte câteva liste ale acestor „haruri”, structurându-le în mod fundamental de-a lungul a trei traiectorii. Înainte de toate, există harurile „comunicării” credinţei: profeţia, şi anume răspândirea cuvântului divin, cateheza, glosolalia, adică capacitatea de „a vorbi în limbi” în sensul exprimării într-un limbaj misterios, mistic, evocator. Apoi, urmează harurile „operative” şi „pastorale” precum îngrijirea suferinzilor, sprijinirea şi consolarea, îndrumarea comunităţilor. Şi, în cele din urmă, avem harurile miraculoase şi extraordinare care pun în evidenţă o credinţă şi o dragoste de Dumnezeu pură şi absolută, precum vindecarea şi săvârşirea actelor de eliberare de rău.

După cum însuşi apostolul ne face să înţelegem în enumerările sale, este vorba doar de exemple care nu epuizează multitudinea harurilor, fiind, prin urmare, mai mult decât îndreptăţit să „reînnoim” aceste liste, ţinând cont de bogăţia lucrării Duhului care cuprinde întreaga fiinţă în diferitele sale dimensiuni fizice, psihologice, intelectuale şi morale. Astfel, nu este vorba de forme unice, ci multiple şi, aşa cum afirmă Sfântul Pavel, „fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul aşa, altul într-alt fel” (*1 Corinteni* 7, 7). Este interesant de remarcat că, tocmai în pasajul citat, el se referă la căsătorie, considerată un „har” precum virginitatea.

Problema principală pe care Pavel o abordează este însă mai ales cea a armoniei dintre diferite haruri. Acestea nu trebuie să devină un fel de privilegiu personal care să fie invocate ca o distincţie, creând supremaţii şi diviziuni. Harul personal trebuie să servească binelui comun. Sursa este unică (Treimea divină) şi tot unic trebuie să fie scopul, Biserica. Este cunoscută imaginea trupului şi a

mădularelor, pe care apostolul o dezvoltă tot în întâia Epistolă către Corinteni (cap. 12), o ilustrare clară a principiului potrivit căruia „Şi toate acestea le lucrează unul şi acelaşi Duh, împărţind fiecăruia deosebi, după cum voieşte […] spre folos” (12, 11.7).

Şi tocmai din acest motiv, al armoniei în diversitate, ne invită Pavel să urmăm „o cale mai bună decât toate”, cea a iubirii-ogâpe, care face din Biserică un trup viu şi perfect şi nu un bloc monolitic rece şi nicio masă confuză şi anarhică. Prin urmare, este important ca toţi creştinii să fie pregătiţi să-şi fructifice harurile personale în mod fratern, caritabil şi armonic. Harurile sunt precum bucăţile unui mozaic: dacă unele lipsesc, atunci desenul de ansamblu are de suferit; dacă se desprind şi cad, îşi pierd valoarea şi sunt doar grămăjoare de culori diferite. Doar prin unitatea planului capătă sens şi frumuseţe culorile lor felurite.

Mithra şi Tammuz

Miturile orientale ale lui Mithra şi Tammuz nu sunt oare leagănul „mitului” creştini Unii răspund afirmativ, identificând în creştinism o variantă a acelor mituri, alţii fac diferenţa dintre cele două viziuni religioase. Mi-ar plăcea să avem măcar o indicaţie, astfel încât să ştim dacă noi sărbătorim Poştele „creştineşte”, sau după un ritual păgân inconştient pur şi simplu reeditat.

Este uşor să citeşti sau să asculţi intervenţiile unor „experţi” care uneori amestecă fără ruşine pe Mithra cu Tammuz, mituri indiene cu idei greco-romane pentru a „demonstra” aspectul sincretic şi legendar al originilor creştine. Aceasta era atitudinea în vogă spre sfârşitul secolului al XIX-lea, care a dat naştere aşa-zisei „şcoli comparatiste”, care adopta o metodă, acum total depăşită, fiind considerată imprecisă, potrivit căreia asemănarea dintre forme şi modele ideologice sau simbolice ducea mereu şi în mod necesar la concluzia unei identităţi sau dependenţe.

Deseori, aceste comparaţii erau superficiale şi nu

ţineau cont de coordonatele istorice şi deosebirile profunde existente în coincidenţe nu arareori înşelătoare şi de natură universală. Să facem totuşi o trimitere la subiectul referitor la Tammuz şi „misterele" lui Mithra. Este vorba de două divinităţi distincte care, în unele cazuri, s-au confundat în istoria cultelor lor. Tammuz, cunoscut şi Bibliei, era o divinitate mesopotamiană a vegetaţiei, care se năştea şi creştea primăvara, îmbătrânea în căldura verii şi murea în gerul iernii. Figura acestui zeu este legată de cea a iubitei sale, zeiţa Iştar, regină a fecundităţii, care cobora în Infern pentru a-şi căuta soţul mort, astfel încât să-l trezească din nou la viaţă primăvara. Din acest motiv, în cartea lui Daniel, Tammuz este asociat cu dorinţa femeilor (11, 37), pentru că era considerat, alături de Iştar, sursa fertilităţii umane, animale şi cosmice.

Devenit Adon, adică „Domn", în lumea siro-feniciană, s-a transformat apoi în Adonis, varianta greco-romană, în timp ce Iştar se schimbă în Afrodita-Venere. Este uşor de înţeles că ne aflăm în prezenţa unui mit ciclic al anotimpurilor, comun multor civilizaţii, legat de aparenta moarte a naturii iarna şi renaşterea ei primăvara. Cu greu putem considera că un eveniment istoric (şi nu naturist) unic şi însoţit de o secvenţă de elemente istoriografice (procese, execuţie, locuri, mărturii ş.a.m.d.), precum moartea şi învierea lui Cristos, poate fi încadrat în aceeaşi tipologie, de parcă ar fi fost o simplă reeditare a acelui mit. Printre altele, după cum scria un cercetător în domeniu, Romano Penna, în miturile în discuţie „moartea zeului este foarte evidenţiată (Adonis, Osiris, Persefona, Attis), în timp ce tema renaşterii sale este întotdeauna problematică, fie pentru că lipseşte un vocabular specific al reînvierii, fie pentru că sursele sunt târzii şi puţine, fie pentru că acestea sunt într-o bună măsură de natură creştină" Tocmai din acest motiv cercetările istorice asidue referitoare la Cristos care s-au făcut fără încetare în aceste ultime decenii fie ignoră acest lucru, fie îi dedică câteva

rânduri expeditive, mai mult din datoria de a oferi o documentaţie, decât de a-i dezbate aspectele.

Mithra era, în schimb, cel mai important zeu al mazdeismului, religie persană veche, figură asociată cultului soarelui. Născut dintr-o piatră, se urca la ceruri în carul soarelui, identificându-se astfel cu acest astru, principiu al vieţii, devenind pentru greci şi romani zeul Helios sau Hermes-Mercur sau Apollo. Şi în acest caz, cu greu ne putem gândi că înălţarea lui Iisus – care trebuie interpretată corect cu semnificaţia ei teologică şi simbolică, şi nu ca un eveniment „astronautic” – poate deriva din mitul lui Mithra. Totuşi, „misterele” lui Mithra au dobândit o anumită importanţă începând din secolul II (deci, după afirmarea creştinismului). Cu un ritual deosebit de complex, acestea aveau funcţia de „a-l iniţia” pe credincios în comuniunea cu divinitatea, iar acest lucru se întâmpla şi printr-o cină cu pâine şi vin.

Acest ultim element şi câteva alte componente pot evoca un contact cu lumea creştină, dar rămâne problema cronologică, motiv pentru care influenţarea s-ar fi putut întâmpla în sens invers. Totuşi, nu se poate exclude faptul că, de pildă, teologia Sfântului Pavel a „misterului” a preluat idei din lumea clasică, adaptându-le şi folosindu-le pentru mesajul creştin care este, oricum, puternic înrădăcinat în matricea Vechiului Testament şi, prin natura sa, ancorat în istorie.

Iisus „musulman”.

Comparaţia cu islamul are loc deja la mai multe niveluri: cultural, social, politic, religios. În acest ultim sens, se asistă la un efort de dialog (deseori nesatisfăcător) al Bisericii Catolice şi la reacţiile antitetice şi înverşunate alefundamentalismului musulman şi ale respingerii a nu puţini creştini. Printre diferitele motive ale neînţelegerii se află, fără îndoială, deosebirea radicală dintre Evanghelie şi Coran. Întrebarea mea se opreşte însă la un grad anterior şi mai general. Ştim că Iisus Cristos este prezent în Coran, dar care este semnificaţia Sa, care este figura Lui? Putem

oare pomi de aici pentru a ajunge la o minimă consonanţă nu general religioasă, ci teologică?

„O, oameni ai Scripturilor, nu depăşiţi limitele religiei voastre, iar despre Allah spuneţi numai adevărul. Mesia, Iisus, fiul Mariei, e doar trimisul lui Allah, cuvântul Lui încredinţat Mariei şi un Spirit care vine de la El. Credeţi în Allah şi în trimişii Lui, dar nu spuneţi niciodată: Trei! Lăsaţi deoparte toate astea şi va fi spre binele vostru. Căci Allah este unul singur. Şi slava lui e mai presus decât aceea de a avea un fiu!” Aşa formulează Coranul, în „sura” (capitolul) IV, versetul 171, principiul esenţial al „cristologiei” sale şi condamnarea, pe cale de consecinţă, a Treimii creştine.

Din cele 114 de sure şi 6 226 de versete (potrivit unuia dintre multele calcule) coranice, 15 sure şi 93 de versete îl menţionează pe Isha, Iisus, „fiul Mariei”, numindu-l de 11 ori *masih*, „Mesia”, de 3 ori „cuvântul lui Dumnezeu”, deseori *rasul*, „trimis” şi profet al lui Dumnezeu şi *muslim*, şi anume credincios întru totul „supus” voinţei lui Dumnezeu. Este totuşi adevărat că Treimea despre care vorbeşte Coranul este cu totul alta decât cea creştină, întrucât este alcătuită din Dumnezeu, Maria şi Iisus. Oricum, cert este că pentru monoteismul musulman literal şi foarte riguros, concepţia creştină de Fiu al lui Dumnezeu întrupat este o afirmaţie sacrilegă care lezează deopotrivă unicitatea şi transcendenţa absolută a divinităţii.

Cu toate astea, islamul relevă o prezenţă destul de vie a lui Iisus, născută din contactul pe care Mahomed, care rămâne întotdeauna modelul profeţilor şi, prin urmare, al lui Iisus însuşi, l-a avut cu membri ai comunităţilor creştine orientale şi cu caravanele comerciale şi, prin intermediul lor, cu tradiţii ecleziastice populare şi apocrife. Istoria lui Ioan Botezătorul, Buna Vestire făcută Mariei, naşterea lui Iisus, miracolele care îi însoţesc copilăria şi viaţa publică, cunoaşterea Sa inspirată, figura Mariei, mult îndrăgită de tradiţia

musulmană, apostolii, moartea, Învierea şi Înălţarea la cer sunt reelaborate în Coran şi în tradiţiile ulterioare şi pe baza literaturii apocrife creştine. După cum am avut deja ocazia să spunem, din punctul de vedere al acestor influenţe este semnificativă reprezentarea morţii lui Cristos conform aşa-zisei „teorii a sosiei”, o teorie de natură gnostică, probabil preluată de la comunităţile creştine marginale cu care Mahomed intrase în contact.

Astfel, potrivit acestei teze, Iisus ar fi fost răstignit doar aparent. În realitate, Dumnezeu L-a înlocuit, pe cruce, cu un alt evreu, probabil Iuda sau Simon din Cirene (Cireneanul) sau cu un alt bărbat. Iată ce spune aceeaşi sură IV: „Ei se laudă că l-au ucis pe Mesia, Iisus, fiul Mariei, dar nici nu l-au ucis, nici nu l-au răstignit, ci au ucis pe unul ce-i semăna la chip. Aceia care au altă părere cad pradă îndoielii, nu au o cunoaştere sigură şi se folosesc doar de presupuneri. De fapt, nu a fost ucis, ci Allah, în puterea şi înţelepciunea lui, l-a înălţat la sine” (versetele 157 – 158). Prin această reprezentare a lui Iisus Cristos, este evident că deosebirea dintre „oamenii Scripturii”, cum sunt numiţi în Coran creştinii (şi evreii), şi musulmani este pe cât se poate de clară şi de neîmpăcat, dincolo de credinţa comună în unicitatea divină, în transcendenţă şi escatologie.

Posibilitatea unui dialog a formulat-o însă Conciliul Vatican II, când s-a adresat „cu respect musulmanilor care îl preamăresc pe unicul Dumnezeu, viu şi adevărat, milostiv şi omniprezent, creator al cerului şi pământului, care a vorbit oamenilor. Aceştia încearcă să se supună cu toată inima poruncilor lui Dumnezeu, aşa cum s-a supus şi Avraam, la care credinţa islamică face referire cu bunăvoinţă. Deşi ei nu îl recunosc pe Iisus ca Dumnezeu, îl preamăresc însă ca profet şi o onorează pe mama Lui, Fecioara Maria, şi uneori o invocă cu evlavie. Pe lângă toate acestea, aşteaptă Ziua Judecăţii de Apoi când Dumnezeu îi va răsplăti pe cei înviaţi. Ei apreciază şi viaţa morală şi îl cinstesc pe Dumnezeu, îndeosebi prin

rugăciune, milostenie şi post” (*Nostru Actate*, nr. 3).

Iisus „indian”.

Se ştie că o evanghelie apocrifă arabă din secolele V-VI îi prezintă pe magi ca discipoli ai zoroastrismului. Această ipoteză mi-a amintit de o lectură din trecut, potrivit căreia raporturile dintre Iisus şi Orient ar fi fost mult mai consistente decât reiese din Evangheliile canonice. Încă o dată la mijloc ar fi, astfel, acele Evanghelii apocrife cenzurate de Biserica oficială din primele secole. Prin intermediul acestora, am avea o altă versiune nu atât asupra magilor; lucru irelevant, cât asupra sfârşitului vieţii lui Iisus, dacă este adevărat că în Kashmir se cinsteşte chiar şi un mormânt.

Subiectul unui Cristos „oriental” sau, mai precis, „indian” nu se bazează în sine pe Evangheliile apocrife vechi, ulterioare celor canonice şi deseori demne de atenţie critică (un exemplu, pentru toţi, este cel al Evangheliei lui Toma, deja citată de noi, alcătuită din 114 *loqhia* sau „spuse” ale lui Iisus, unele prezente în cele patru Evanghelii, altele necunoscute acestora, dar deseori credibile din punct de vedere istoric). Situaţia este foarte diferită. Dacă, de exemplu, intrăm pe internet, dăm de zeci şi zeci de pagini despre ceea ce este de obicei numit *The unknown life ofjesus Christ*. Ei bine, această „viaţă necunoscută a lui Iisus” ar fi fost descoperită de un rus, un anume Nikolai Notovici, care ar fi găsit în 1890, într-o mănăstire buddhistă tibetană, un vechi manuscris ce conţinea relatarea, oricum destul de confuză, a unei călătorii a lui Iisus în India împreună cu mama Sa. Această relatare a fost treptat îmbogăţită de alţi autori care recurgeau la texte despre tradiţii hinduse şi musulmane cu un conţinut incert şi schimbător, bazat pe o documentaţie absolut neverificabilă, potrivit, cel puţin, criteriilor serioase de critică istorică şi literară.

Substanţa acestui dosar destul de evanescent, transformat şi într-un roman de Richard G. Patton şi intitulat în mod emblematic *Autobiografia lui Iisus din*

Nazaret şi anii lipsă (se înţelege, faţă de Evanghelii) se face înţeleasă de la sine. Mort doar aparent în urma răstignirii, Iisus, timp de şaisprezece ani, ar fi călătorit în Turcia, Persia şi chiar în Europa Occidentală (de vreme ce tot existau atâtea texte apocrife, unii au adăugat existenţa, de neverificat, a altora care introduceau şi Anglia, unde Cristos ar fi plantat un stejar sacru), pentru a ajunge în cele din urmă în India, venerat ca un profet. Acolo ar fi murit şi ar fi fost îngropat. La şaizeci de kilometri sud-est de Srinagar, în Kashmir, se află o construcţie numită Aish Muqam, în traducere literală „locul lui Iisus”, şi anume mormântul Său, în care s-ar păstra bastonul Său de călătorie şi al lui Moise.

Existenţa unor urme ale prezenţelor creştine în acea regiune predominant musulmană este destul de sigură, dat fiind că treceau caravane de comercianţi creştini şi musulmani, cu toţii legaţi de Cristos, chiar dacă la niveluri diferite. Nu trebuie, de asemenea, să uităm că acolo au ajuns şi primii misionari creştini, care au lăsat semne ale prezenţei lor, supuse apoi, cum se întâmplă adesea, la derive sincretice şi degenerări legendare. Mai trebuie să semnalăm un aspect interesant care chiar se referă la textele apocrife creştine vechi. Una dintre aceste scrieri, *Faptele lui Toma*, relatează călătoria misionară a acestui apostol în India, unde şi astăzi trăiesc comunităţi creştine care fac trimitere la el şi care păstrează rituri proprii specifice. Există, prin urmare, în acele ţinuturi o veche dovadă creştină.

În concluzie, legendele pe care le menţionam mai sus ar fi putut înflori pe un teren unde prezenţa creştină era foarte diferită şi amestecată cu alte religii. Şi, aşa cum se întâmplă adesea, fluviul tradiţiilor a adus cu sine materialele cele mai diferite, sporindu-le, schimbându-le şi creând din ele altele noi. Anumite persoane sau grupuri occidentale de orientare esoterică s-au gândit apoi să pună stăpânire pe aceste materiale şi, cu ajutorul condimentelor misteriosului şi magicului, au pregătit un produs textual

adecvat gustului nu foarte rafinat al celor ce confundă religiozitatea cu magia, spiritualitatea cu esoterismul, mistica cu miracolul, istoria cu fantezia.